داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ مارچ میں ختم ہوگیا اور اپریل کا پرچہ وی پی روانہ ہوگا

نگار

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

جلد ۷۷ | فہرست مضامین مارچ ۱۹۵۸ء | شمار ۳

ملاحظات ۴
مولانا حسین احمد مدنی (بعض حقایق وتاثرات) - عیاذ انصاری - ۷
ایک محاکمہ ..... عصمت جاوید (ام - اے) ۱۱
قصیدہ نگاری کا دور آخر ... ابو محمد سحرام - اے ۲۵
دیوان ذوق مرتبۂ آزاد - پر ایک نظر - محمد انصار اللہ نظر خورجوی .. ۳۱
خیر بہوروی ..... نقاد دہلوی ۳۶
باب المراسلہ والمناظرہ (عروضی بحث) اثر لکھنوی - نیاز فتحپوری - ۴۰
منظومات:- فضا ابن فیضی - شفقت کاظمی - شہاب اشرف - نصیر پروانہ
چندر پرکاش جوہر - غنی احمد فنی - اکرم دھولیوی - پروفیسر حفیظ ۵۲
مطبوعات موصولہ ۵۵

ملاحظات

مشرقِ وسطیٰ کی موجودہ سیاسیات

اب سے تقریباً چودہ سو سال قبل ریگزار عرب کے باشندوں کو "جنت عدن "تجری من تحتہا الانہار" کی بشارت دی گئی تھی، لیکن یہ علم کسی کو نہ تھا کہ یہ پیش گوئی کب اور کیونکر پوری ہوگی - زمانہ گزرتا گیا، قومیں بنتی بگڑتی رہیں، ہواؤں کے رُخ بدلتے رہے، یہاں تک کہ وہ وقت آگیا جب یہ الہامی پیش گوئی پوری ہوکر رہی اور پٹرولی چشموں کی دریافت نے "تجری من تحتہا الانہار" کے وعدہ کو مادی حقیقت میں تبدیل کردیا پھر دیکھئے کہ آج سرزمین عرب کا وہ کونسا حصّہ ہے جہاں "طلائے رقیق" کی یہ نہریں جاری نہیں ہیں اور اس کا کون سا ریگزار ایسا ہے جو "جنتِ عدن" بننے کی صلاحیت اپنے اندر نہیں رکھتا - لیکن چونکہ ہر جنت میں کسی نہ کسی شیطان کا درخور ضرورت ہے اور وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ "انسان" زیادہ عرصہ تک فردوس کا لطف اُٹھا سکے، اس لئے سرزمین عرب بھی اس کے وجود سے پاک نہ رہ سکی اور آج یہی ابلیسی قوت وہاں بھی کارفرما ہے -

ایک طرف امریکہ یہ سمجھتا ہے کہ سعودی عرب کے پٹرولی چشمے اس کے اپنے ہیں اور دُنیا کی کوئی قوت اس اقتدار کو اس کے ہاتھ سے نہیں چھین سکتی، دوسری طرف فرانس و برطانیہ شمالی عرب کے پٹرولی چشموں پر قابض ہیں اور وہ کسی حال میں انھیں چھوڑنے پر آمادہ نہیں، تیسری طرف روس ہے جو اس فکر میں ہے کہ امریکہ و مغرب کے اس اقتدار کو مٹا کر خود وہاں اپنا اثر قایم کرے اور اس طرح ان متصادم طاغوتی قوتوں کی وجہ سے یہ "جنتِ عدن" اب تک محفوظ رہی - ورنہ خود عرب حکومتوں کا باہمی اختلاف جو "آدم وحوا" کا سا اختلاف ہے، شاید اس سے پہلے ہی اس جنت سے انھیں نکال چکا ہوتا -

ان کے اس باہمی اختلاف سے دوسری حکومتوں نے جتنا فایدہ اُٹھایا اور دُنیا کے امن وسکون کو اس سے جس قدر نقصان پہونچا، اس کو سب سے پہلے مصر نے محسوس کیا اور جب ۵۳ء میں وہاں شخصی حکومت ختم ہوئی تو اسی کے ساتھ عرب حکومتوں کے اتحاد کا سوال بھی اس کے سامنے آیا

اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ حال ہی میں شام اور مصر کا متحدہ جمہوریت کی صورت اختیار کرلینا، مصر کی اسی دیرینہ کوشش وتمنا کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس کے نتائج دور رس ہوں گے یا نہیں اس کے متعلق ابھی کچھ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ شام و مصر کے اس اتحاد کے ساتھ ہی عراق اور یردن کا ایک وفاقی حکومت میں تبدیل ہوجانا اس کا ایک توڑ ہے جو بغداد پیکٹ میں شامل ہونے والی حکومتوں کی طرف سے کیا گیا ہے۔

علاوہ اس کے عرب حکومتوں کا اتحاد کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک سعودی عرب اس میں شامل نہ ہو اور اس کا بظاہر کوئی امکان نہیں کیونکہ ابن سعود اپنے جلالۃ الملک ہونے کی حیثیت سے دستبردار نہ ہوں گے اور دوسری طرف امریکہ کا بڑھتا ہوا اثر اس کی اجازت نہ دے گا۔

ہوسکتا ہے کہ کسی وقت مراکش، تیونس اور الجزائر بھی اس اتحاد میں شریک ہوسکیں اور مصر کی اہمیت بڑھ جائے، لیکن خالص عربستان کا مسئلہ بدستور الجھا ہوا رہے گا۔

اس میں شک نہیں کہ مصر و شام کا اتحاد امریکہ و برطانیہ کے لئے فال نیک نہیں ہے، لیکن جب تک عراق، ایران اور ترکی بغداد پیکٹ میں شامل ہیں اور سعودی عرب جو ایک فیصلہ کن پوئنٹ ہے، اپنے موجودہ موقف میں کسی تبدیلی پر راضی نہیں ہوتا، مشرقِ وسطیٰ کا مسئلہ بدستور الجھا رہے گا، جو بہ نسبت روس کے امریکہ و برطانیہ کے لئے زیادہ دردِ سر ہے۔

ہر چند یہ صحیح ہے کہ مغرب کا اقتدار یہاں سے تقریباً ختم ہوچکا ہے اور اس خلا کو امریکہ پُر کرنا چاہتا ہے، لیکن جس نہج و اصول پر وہ اس خلا کو پُر کرنا چاہتا ہے، اس میں کامیابی مشکل ہے، اور یہی روس کی سب سے بڑی جیت ہے۔

مشرقِ وسطیٰ کے تمام حکومتیں اقتصادی، صنعتی و تجارتی ہر حیثیت سے بہت پیچھے ہیں اور ان میں سے کوئی ایسی نہیں جو بیرونی امداد سے بے نیاز ہو، لیکن اس بیرونی امداد کے عوض میں وہ اپنی آئڈیالوجی کا سودا کرنے کے لئے طیار نہیں خواہ وہ روس ہو یا امریکہ، پھر چونکہ روس و امریکہ دونوں کی امداد میں کھلا ہوا فرق یہی ہے کہ ایک کی امداد مشروط ہے اور دوسرے کی غیر مشروط، اس لئے مشرقِ وسطیٰ کا رفتہ رفتہ مغربی اثرات سے آزاد ہوجانا زیادہ قرینِ قیاس ہے خواہ وہ اشتراکی اصول حکومت کو قبول کرے یا نہ کرے۔

بعض کا خیال ہے کہ مشرقِ وسطیٰ کا مغربی اثر سے آزاد ہوجانا، اس کا اشتراکیت اختیار کرلینا ہے، لیکن یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ اول تو عرب ذہنیت اس کے منافی ہے دوسرے یہ کہ وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ ان کا فایدہ اسی میں ہے کہ نیوٹرل رہیں۔

مغرب کی ہمدردیوں کا نتیجہ تو وہ اسرائیلی حکومت اور حملۂ مصر کی صورت میں دیکھ چکے ہیں اس لئے اب وہ مزید تجربہ کے لئے آمادہ نہیں ہوسکتے رہ گیا روس، سو وہ اس سے اس لئے خایف نہیں کہ اس کا مفاد مشرقِ وسطیٰ میں اس سے زیادہ نہیں کہ مغربی اقتدار وہاں ختم ہوجائے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشرقِ وسطیٰ اصولِ اشتراکیت اختیار کرے۔ سوال صرف رقیبوں سے دامن کشاں گزر جانے کا ہے اور مشرقِ وسطیٰ کے لئے یہ نسبتاً زیادہ آسان و نفع بخش ہے۔

ہر چند مصر کا تعلق سرزمین ایشیا سے نہیں، لیکن لسانی، مذہبی، و ثقافتی تعلقات اس کے ضرور مشرقِ وسطیٰ سے ہیں اس لئے ان دونوں کے سیاسی نقطۂ نظر کا ایک ہونا دونوں کے بقاء و تحفظ کے لئے ضروری ہے، اور یہی وہ چیز تھی جس نے شام، مصر اور یمن کو ایک شیرازہ سے وابستہ کردیا۔

بہرحال مشرقِ وسطیٰ کے موجودہ حالات مغربی حکومتوں کے لئے زیادہ تشویشناک ہوں یا نہ ہوں، لیکن روس کے لئے ضرور امید افزا ہیں اور وہ یقیناً اس سے زیادہ فایدہ اٹھانے کی کوشش کرے گا۔

دہلی کی کل ہند اردو کانفرنس تین روز کی گہما گہمی اور چہل پہل کے بعد خیر و خوبی کے ساتھ ختم ہوگئی اور شکر ہے کہ دوران کانفرنس میں کوئی بات ایسی نہیں ہوئی کہ حکومت اسے کوئی غیر معمولی قومی احتجاج تصور کرکے اپنی موجودہ پالیسی پر نکتہ چینی کا مترادف قرار دیتی اور ارباب کانفرنس کو غور کرنا پڑتا کہ اس کی ذمہ داری کس حد تک ان پر عاید ہوتی ہے۔

معاصر قومی آواز نے اس کانفرنس کی تجاویز اور اس کے نتائج کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے :-

دہلی کی آل انڈیا اُردو کانفرنس نے صرف یہی مطالبہ نہیں کیا ہے کہ اُردو کو اتر پردیش، بہار، پنجاب اور دہلی میں سرکاری حیثیت دیجائے اور جن علاقوں میں اس کے بولنے والوں کی معتدبہ تعداد بستی ہے وہاں اسے ایک علاقائی زبان مان لیا جائے، بلکہ اس نے حکومت اور اُردو داں طبقہ کے غور اور عمل کے لئے بعض دوسری تجویزیں بھی منظور کی ہیں۔ ان تجویزوں کی اہمیت علاقائی زبان کے مطالبہ سے کم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اُردو علاقائی زبان مان لی گئی اور اس کے پڑھنے والوں کی تعداد گھٹتی گئی تو اس سے زبان کا پھیلاؤ اور اس کا وزن اور اثر کم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اُردو داں طبقہ بڑھتا رہا اور بچوں کو اُردو پڑھانے کا معقول انتظام کر دیا گیا، تو علاقائی زبان کے مطالبہ کا وزن بڑھ جائے گا اور ہندوستان میں اُردو کی جڑیں اور زیادہ گہری ہو جائیں گی۔

اُردو کی تعلیم کے انتظام میں مدد کرنا بلاشبہ حکومت کا فرض ہے۔ خود وزیر اعظم نے کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے اس کو تسلیم کر لیا ہے کہ جب تک بچہ کو اسکی مادری زبان میں تعلیم نہ دی جاتی اس وقت تک اس کی ذہنی نشو و نما پوری طرح سے نہ ہو پاتی۔ اس اصول کی پابندی کا مطلب یہ ہے کہ ریاستی حکومتوں کو پرائمری اسکولوں میں اُردو داں والدین کے بچوں کو اُردو میں تعلیم دینے کا بندوبست کرنا چاہئے۔ اس کے لئے اُردو والے جد و جہد کر رہے ہیں، اور انکی جد و جہد کسی قدر کامیاب بھی ہوئی ہے۔ اس کامیابی میں ایک بڑی کسر یہ رہ گئی ہے کہ اکثر مقامات پر اُردو کا نصاب صحیح قسم کا نہیں ہے۔

اس خامی کا سبب اتنا حکومت کی پالیسی نہیں ہے جتنا کہ اس کے افسروں کی لاپرواہی اور ناکارہ پن۔ اُتر پردیش میں انجمن ترقی اُردو نے جب اس مسئلہ کی طرف حکومت کو توجہ دلائی تو نصاب کی کتابوں میں کچھ ترمیم کر دی گئی۔ مگر ترمیم شدہ کتابیں بھی ناقص ہیں۔ دہلی کانفرنس نے اس مسئلہ کا ایک معقول حل یہ تجویز کیا ہے کہ ہر ریاست کے اُردو نصاب کا خاکہ اس ریاست کی انجمن ترقی اُردو طیار کرے اور مرکزی انجمن اس نصاب کو ریاستی محکمہ تعلیم سے منظور کرا کے خود شایع کر دے۔ ریاستی حکومتوں اور خاص کر اُتر پردیش حکومت کے لئے اس تجویز کو منظور کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے۔ سرکاری افسر اُردو نصاب کی طیاری میں نااہل ثابت ہو چکے ہیں اور ان کی نااہلی کی وجہ سے حکومت بدنام ہوتی ہے۔ یہ کام انجمن ترقی اُردو کے سپرد کر کے حکومت اس بدنامی سے بچ سکتی ہے۔ اور اس طرح اُردو والوں کی ایک جائز شکایت دور کی جا سکتی ہے۔ انجمن کی طرف سے شایع کی جانے والی کتابیں زیادہ ذمہ داری کے ساتھ مرتب ہوں گی، زیادہ اچھی طرح سے چھاپی جائیں گی اور زیادہ آسانی کے ساتھ حاصل کی جا سکیں گی۔

دہلی کی کانفرنس نے نصابی کتابوں کے مسئلہ کا حل تجویز کرنے کے علاوہ اُردو کی تعلیم کی توسیع کے لئے ایک لائحہ عمل بھی منظور کیا ہے۔ انجمن ترقی اُردو کی مقامی شاخوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے علاقے میں اُردو کی تعلیم اور اس کے چلن کا جایزہ لے کر تین مہینے کے اندر اپنی رپورٹ ریاستی شاخ اور مرکزی دفتر کو بھیج دیں اور یہ کہ بچوں اور بالغوں کی تعلیم کے لئے کم از کم ایک مرکز کھولیں، کتب خانے اور مطالعہ کے مرکز کھولنے اور اُردو کے مسلمہ امتحانوں کے لئے طلبا کو طیار کرنے کی بات بھی اس رزولیوشن میں کہی گئی ہے۔ دراصل یہ ایسے مسئلے ہیں جن کی طرف انجمن ترقی اُردو کو بہت پہلے توجہ کرنا چاہئے تھی۔ اُردو کے لئے جد و جہد اس وقت تک ادھوری رہے گی، جب تک کہ اُردو کی تعلیم کا انتظام نہ کیا جائے۔

اگرچہ حکومت سے ایسا انتظام کرانے کی کوشش جاری رہنا چاہئے مگر جس طرح کوئی زبان محض حکومت کے مارے مر نہیں سکتی اسی طرح کوئی زبان محض حکومت کی کوشش سے زندہ بھی نہیں رہ سکتی۔ اس کے علاوہ حکومت سے انتظام کرانے کی جد و جہد اکثر اوقات خاصی لمبی چلتی ہے اور اس کا نتیجہ بہت دیر میں برآمد ہوتا ہے۔ اگر اس اثنا میں اُردو والوں نے اپنے طور پر اُردو کی تعلیم کا انتظام نہ کیا تو اُردو کو ایک ناقابل تلافی نقصان پہونچ سکتا ہے۔ ایسا انتظام انجمن ترقی اُردو کے فرایض میں داخل ہے۔ اور اگر وہ اپنی توجہ محض کتابیں شایع کرنے اور حکومت کو اُردو کی حق تلفی پر توجہ دلانے تک محدود رکھنے کے بجائے اس میدان میں اُتر آئے گی تو ایک طرف اس کی بات کا وزن بڑھ جائے گا اور دوسری طرف وہ عوام سے زیادہ قریب آجائے گی ـــ ابھی اُتر پردیش اور ملک کے دوسرے حصوں میں بھی ایسے لوگوں کی تعداد اچھی خاصی ہے جو خود اُردو پڑھنا اور اپنے بچوں کو اُردو پڑھانا چاہتے ہیں لیکن اُردو کی تعلیم کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے بےبس ہیں اگر انجمن اُردو کے زیر اہتمام ایسا انتظام ہو جائے تو ایسے لوگ اس انتظام میں ہاتھ بٹانے اور اس سے فایدہ اُٹھانے کو طیار ہو جائیں گے اور انجمن کے ذمہ داروں کو یہ بات بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، اگر اس سلسلہ میں انھوں نے جلد ہی کچھ نہ کیا تو ہو سکتا ہے کہ اُردو سے لوگوں کی دلچسپی اور انجمن سے ان کی ہمدردی کم ہو جائے۔

مولانا حسین احمد مدنی

(بعض حقایق و تاثرات)

(عیاذ انصاری)

ہندوستان کی سماجی تاریخ میں تحریک ترکِ موالات سمٹتے سمٹتے اب چند ایک شخصیتوں تک محدود ہوکر رہ گئی ہے۔ مولانا آزاد کو چھوڑکر اس تحریک کی آخری شخصیت حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ تھے۔ مولانا مدنی کو میں نے پہلی بار ۱۹۲۱ء ہی میں دیکھا تھا۔ مالٹا کی قید فرنگ سے چھوٹ کر شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن اپنے شیخ حضرت مولانا گنگوہی نوراللہ مرقدہٗ کے مزار پر حاضری کے لئے گنگوہ تشریف لائے تھے۔ شیخ الہند کے ساتھ مولوی عزیر گل اور مولانا حسین احمد مدنی بھی تھے۔ ان حضرات کا ایک روزہ قیام تھا۔ یاد کی دھندلی سی جھلک باقی ہے۔ اس وقت کے مولانا مدنی مالٹا کی نو سالہ اسیری کے باوجود توانا و تندرست، اکہرے بدن کے مضبوط اور ورزشی حسین احمد تھے۔ ہندوستان میں تحریک ترک موالات زور پکڑ چکی تھی اور اپنے شیخ کی راہبری میں مولانا مدنی فوج کے ایک جرنیل کی طرح برطانیہ عظمیٰ کی بے پناہ طاقت سے متصادم تھے۔ یکایک خبر آئی کہ مولانا حسین احمد مدنی گرفتار کرلئے گئے۔ ان کی گرفتاری حکومتِ وقت کا بہت بڑا اقدام سمجھا گیا تھا جو خطرہ سے خالی نہ تھا۔ کہتے ہیں میرٹھ سے سہارن پور تک ہر دس قدم پر گورکھے اور گورے سپاہی رائیفلوں سے لیس متعین تھے۔ جذبات برانگیختہ تھے اور ہزاروں انسان اپنی گردنیں پیش کرنے کے لئے موجود، عوام جذبۂ شہادت سے سرشار اور برطانیہ کی بے پناہ قوت، ایسے میں ایک دوسرے ۵۷ء کا بپا ہوجانا کچھ تعجبات سے نہ تھا۔ مولانا حسین کے ساتھ ہندوستان کے دوسرے اور بڑے لیڈر بھی گرفتار ہوئے تھے۔ مولانا محمد علی، شوکت علی، مولانا ابوالکلام آزاد، پنڈت مدن موہن مالویہ اور شری شنکر اچاریہ۔ لیکن مولانا مدنی کی گرفتاری کے ساتھ علمائے سلف کا سارا ماضی وابستہ تھا۔ ۵۷ء کے غازیوں کے کارنامے ابھی تک ذہن میں محفوظ تھے اس لئے انگریز لرزہ براندام تھا۔ صورت کچھ ایسی تھی کہ انگریز نے عدم تشدد کی طاقت کو پوری طرح سمجھا تھا اور نہ تحریک کے راہبر گاندھی جی میں اپنے اس حربہ کو انگریز کے خلاف استعمال کرنے کا ہیاؤ پیدا ہوا تھا۔ وہ عدم تشدد کو ہندوستان کی فضا کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کا تجربہ چاہتے تھے۔ اب عدم تشدد کی پرکھ، اور تحریک کی کامیابی کی بازی، دیوبند میں حسین احمد کی گرفتاری پر لگ گئی۔ مولانا گرفتار ہوئے اور بڑی شان سے گرفتار ہوئے۔

ے " اے حسین احمد حق کے فدائی "۔ کے نعروں اور نغموں سے آسمانِ وطن گونج اٹھا۔ گلی گلی یہی آواز تھی، بچے، جوان اور بوڑھے، سب کی زبان پر یہی ایک ترانہ تھا، گویا ہندوستان کی قومی تحریک میں انگریز کی شکست کا یہ پہلا دن تھا، جو حسین احمد کے ہاتھوں سے اٹھانی پڑی۔ انگریزی فوج، ہندوستانی خون کا ایک قطرہ بھی نہ بہا سکی، بلکہ اسے بے نیل و مرام واپس لوٹ جانا پڑا۔ تشدد کے سارے اہتمام و انصرام دھرے کے دھرے رہ گئے۔ عدم تشدد کی فتح ہوئی اور حسین احمد عدم تشدد کی جنگ کے پہلے سپہ سالار اور ہیرو ثابت ہوئے۔

انسان کی ذہنی زندگی کا اظہار اس کے عمل سے ہوتا ہے۔ وہ مقاصد جن کی حیثیت ابھی تک نظری اور ذہنی ہے عمل کی کسوٹی پر کسے جاتے ہیں۔ ..... جتنی بلندی عمل کو نصیب ہوگی اسی قدر مقصد زندگی سے قریب تر ہوگا۔ تحریکِ ترکِ موالات کو ہندوستان کی قومی تحریک میں محض مسلمانوں کی تحریک اور اس میں علماء اور احرار کی شرکت کو مذہبی دیوانگی کہکر قابلِ اعتناء خیال کرلینا، میرے نزدیک سخت رجعت پسندانہ ذہنیت ہے اور اسی ذہنیت نے آگے چل کر قومی تحریک کو بے اندازہ نقصان بھی پہونچایا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فرد اور جماعتوں کے مساعی اور اعمال ہی اخلاقی

حیثیت سے بلند ہو کر روایات کے سانچے میں ڈھلتے ہیں اور پھر انھیں سانچوں پر تاریخ کی شکل مدون ہوتی ہے جو فرد اور جماعتوں کو ذہنی تسلسل عطا کرتی ہے۔ ۱۹۲۱ء میں حسین احمد مدنی نے ایثار و قربانی اور ضبط و نظم کا جو بلند معیار ہندوستانی قوم کے سامنے رکھا اس نے قومی تحریک کے حال کو مستقبل سے ہم آہنگ کرنے میں مقناطیسی قوت کا کام دیا۔ ہندوستان کی سماجی زندگی کو بالعموم اور قومی تحریک کو بالخصوص یہ حسین احمد ہی کی دین ہے جس نے پھر آگے چل کر گاندھی جی کے اصول عدم تشدد کو ایک زندہ حقیقت کا بل دے دیا۔ اور پھر ایثار و قربانی اور ضبط و نظم کے اسی تسلسل پر قومی تحریک اس عظیم کامرانی سے ہمکنار بھی ہوئی جو اسے ۱۹۴۷ء میں نصیب ہوئی۔

ے " گورکھا گورا پلٹن منگائی اے حسین احمد حق کے فدائی "

۱۹۲۱ء کی اس خطرناک فضا میں دوسری طرف ے

خوف را در سینۂ او راہ نیست

کا تصور کیجئے تو اس مردِ قلندر کے عظیم کردار کی ایک جھلک سامنے آتی ہے اور پھر " ولا خوف علیہم ولا ہم یحزنون " کی صحیح تفسیر بھی ذہن میں آتی ہے۔ مولانا مدنی کے اس پیکرِ جمیل کا تصور کرتے ہوئے یہ بات بھی نہ بھولنی چاہئے کہ بنیادی طور پر وہ کوئی سیاسی آدمی نہ تھے جو وقت کے تقاضوں کا رمز شناس ہو، جو سیاست میں مصلحت اندیشیوں پر عمل پیرا رہا ہو، عہدِ حاضر میں میکاولی کے مدرسۂ خیال سے اُن کا دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ ایک خشک عالم حدیث کی حیثیت سے انھوں نے زندگی شروع کی تھی۔ قال اللہ و قال الرسول کے ذوق جشیدہ اس طالب علم نے مصیبتیں جھیل کر اور مصائب برداشت کر کے حصولِ علم کیا تھا۔ بیس سال کی عمر میں حجاز سے چل کردہ گنگوہ پہونچے، جدہ سے بمبئی تک مچھیروں کی کشتیوں میں سفر کرنے والا حسین احمد، بمبئی سے پیدل سفر کر کے خانقاہِ رشیدیہ میں حاضری کی سعادت حاصل کرنے والا حسین احمد! یہ تو تاریخ کا ایک اتفاقی حادثہ تھا کہ حجاز کے شریف حسین نے حضرت شیخ الہند کے ساتھ گرفتار کر کے انھیں بھی انگریزوں کے حوالے کر دیا۔ مالٹا کی دورِ اسیری میں بھی اُن کی دلچسپی قرآن و حدیث اور تفسیر و تشریح تک محدود رہی ہوگی۔ یہ صرف ان کے بلند کردار کا اعجاز تھا یا پھر اُس اُستاد محترم کی راہبری کا کرشمہ، جس نے اس عالمِ بے بدل کو ایسے بے مثال عمل کی ہدایت بخشی کہ آج اُس نے ہندوستان کی قومی تحریک میں ایک اہم باب کا اضافہ کر دیا اور پھر کراچی کا مشہور مقدمہ ہوا، جس میں مولانا مدنی نے جج سے کہا تھا کہ وہ غلامی کی زندگی کو کتے اور بلی کی زندگی سے بدتر سمجھتے ہیں۔ دو سال کی قیدِ تنہائی گزار کر جب وہ واپس ہوئے تو ہندوستان کی سیاسی فضا مسموم ہو چکی تھی، شدھی اور سنگھٹن، تبلیغ اور تنظیم کے نعرے اُبھر چکے تھے، فرقہ وارانہ فسادات کی آگ سے ہندوستان کا گوشہ گوشہ جھلس رہا تھا۔ اقلیت اور اکثریت کے وہ لیڈر جو ابھی دو سال پہلے کندھے سے کندھا ملا کر برطانوی سامراج سے ٹکرا رہے تھے، حکومت کی "پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" پالیسی کا شکار ایک دوسرے سے دست و گریباں تھے۔ ایسی مسموم اور گھٹی ہوئی فضا میں انفرادی طور پر خود اپنی ذات کو اور اجتماعی طور پر جمعیۃ العلماء کو اس سمیت سے بچا لیجانا صرف مولانا ہی کا اعجاز تھا۔

سیاست کا دھارا پھر شدھی اور سنگھٹن سے گزر کر نہرو رپورٹ اور اس کے بعد آل پارٹیز کانفرنس تک پہونچا۔ ۱۹۳۰ء میں مسٹر جناح کی صدارت میں آل پارٹیز کانفرنس اسی شہر دلی میں منعقد ہوئی اور ناکام رہی۔ مولانا کا دستور تھا وہ اہم سیاسی جلسوں کی شرکت کے بعد سہارنپور ضرور تشریف لاتے اور میرے بھائی حافظ محمد یوسف انصاری رحمۃ اللہ علیہ سے تبادلۂ خیال فرماتے۔ حافظ صاحب مرحوم مولانا کے معتمد سیاسی مشیر تھے۔ آل پارٹیز کانفرنس کے بعد کی تشریف آوری کی ایک دھندلی سی یاد میرے ذہن میں ہے۔ میرا لڑکپن کا زمانہ تھا، اگر حافظ غلطی نہیں کرتا تو مجھے احساس ہے کہ مولانا اس وقت مسٹر جناح سے بہت قریب آکر واپس لوٹے تھے انھیں مسٹر جناح سے محض چناؤ کے مسئلہ پر اختلاف رہ گیا تھا۔

حضرت مولانا کی دلیل منطقی تھی اور بہت وزنی۔ ان کا خیال تھا کہ الگ چناؤ کا طریقہ ہندوستان کی قومیت کے منافی ہے ایسی صورت میں ہندوستان میں ایک قوم کی تشکیل ناممکن رہے گی! ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۰ء تک، چھ سال کی متعدد اور مسلسل ہندو مسلم فسادات سے بھی اس وقت مولانا مایوس نہیں تھے۔ وہ فرماتے تھے کہ تحریک ترکِ موالات ان فسادات سے زیادہ قوی اور موثر تھی کسی دوسری ایسی ہی کوشش

کے بعد ہم پھر ایک دوسرے سے قریب آجائیں گے جتنے ۲۱ء میں ہو چکے تھے۔ چنانچہ ۳۰ء کے ستیہ گرہ میں مولانا اسی ذوق و شوق سے شریک بھی ہوئے۔

۳۶ء اور ۴۲ء کی تحریکوں میں بھی مولانا برابر کانگریس کے ساتھ جیل جاتے رہے۔ لیکن اب کانگریس کے پلیٹ فارم پر مولانا کم نظر آتے تھے۔ کانگریس پارٹی میں چاہے مولانا کی اتنی اہمیت نہ رہی ہو لیکن حکومت کے پاس مولانا کا نام ہمیشہ سرفہرست رہا ہے۔ ۴۲ء میں کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کی گرفتاری شاید ۱۲ اگست کو بمبئی میں ہوئی تھی اور اسی رات کو دیوبند سے مولانا کو گرفتار کر کے سہارنپور لایا گیا۔ سہارنپور میں اسوقت پولس کے ایک مشہور اور بڑے کارگزار افسر تعینات تھے۔ یہ افسر مولانا کے عقیدتمند اور حافظ صاحب کے عزیز دوست تھے۔ جس رات کو مولانا کو گرفتار کر کے سہارنپور لایا گیا اس کی صبح کو سویرے موصوف ہمارے گھر پر تشریف لے آئے۔ ہم سب اس وقت چائے پی رہے تھے، خانصاحب کی یکایک آمد پر گھر کے سب لوگ سہم گئے۔ حافظ صاحب نے معمولاً استقبال کرتے ہوئے فرمایا:۔ "کیوں خانصاحب! حق دوستی ادا کرنے کا ارادہ تو نہیں؟" خانصاحب نے مسکراتے ہوئے ذو معنی لہجہ میں صرف "ہاں" کہا اور ہم سب ایک لمحہ کے لئے گھبرا گئے۔ میرا بھانجہ عزیز خالد سیف اللہ انصاری اس وقت ستیہ گرہوں کی تنظیم کا کام بڑی شدت سے کر رہا تھا۔ اس کی گرفتاری کی خبر بھی فضا میں گھوم رہی تھی۔

حافظ صاحب نے زیادہ سنجیدگی سے ایک دفعہ پھر استفسار کیا۔ "باپ کو یا بیٹے کو؟" خانصاحب مرحوم بھی پوری طرح طیار تھے، کہنے لگے "دونوں کو" لیکن ساتھ ہی انھیں مسئلہ کی نزاکت کا بھی احساس ہوا۔ ان کی سنجیدگی مسکراہٹ میں بدل گئی، میری طرف رخ کر کے انھوں نے فرمایا "اگر تمھارا جی چاہے تو تم بھی ان لوگوں کے ساتھ چل سکتے ہو" مولانا گرفتار ہو گئے ہیں اور اس وقت جیل میں ہیں۔ وقت کم ہے اس سے پہلے کہ انھیں کہیں اور منتقل کیا جائے تم لوگ ان سے مل لو۔ ہم سب اندر اطلاع کئے بغیر خانصاحب کے ساتھ باہر نکل آئے۔ جیل پہونچے تو مولانا برآمدہ میں جلوہ افروز تھے۔ اور ڈپٹی جیلر صاحب سے مصروف گفتگو، حافظ صاحب مرحوم کو دیکھتے ہی وہ اٹھ کھڑے ہوئے اور فرمانے لگے "جناب کی شانِ نزول"۔

حافظ صاحب نے کہا "آپ کی زیارت"۔ "جگہ خوب تجویز کی آپ نے"۔ مولانا نے فرمایا۔ "خانصاحب کی عنایت ہے"۔ حافظ صاحب نے جواب دیا:۔ "آپ کب تک اس عنایت سے سرفراز ہوں گے"۔ مولانا نے پھر ارشاد فرمایا، خانصاحب ابھی تک خاموش الگ کھڑے تھے، یکایک آگے بڑھ کر بیچ میں بول پڑے "اس کے لئے تو خادر سلمہ ہی پہل کرتے نظر آتے ہیں"۔ حافظ صاحب نے صرف انشاء اللہ کہا اور تھوڑی دیر کے لئے ہم سب پر مع مولانا ایک تکلیف دہ سناٹا چھا گیا۔ ایک لمحہ کی خاموشی کے بعد مولانا نے رات بھر کی ان تمام راحتوں کا ذکر فرمایا جو ڈپٹی جیلر حبیب اللہ خانصاحب کی وجہ سے مولانا کو حاصل ہوئیں اور پھر دو چار فقروں میں سابرمتی جیل کے شدائد کا ذکر فرمانے لگے۔ اللہ، اللہ، وہ عالم بے مثل جس نے ہندوستان میں فن حدیث کے چراغ کو روشن رکھا۔ جس نے دس برس تک مسجد نبوی کے زیر سایہ قال الرسول کے درس کی سعادت حاصل کی، ہندوستان کی قومی تحریک کی خاطر وہ قید فرنگ میں رسیاں بٹنے، آٹا پیسنے اور بیڑیاں پہننے کی صعوبتیں بھی جھیل چکا تھا۔ ہندوستان کی قومی تحریک میں مسلمان کے ایثار و قربانی کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ اس نے حسین احمد جیسا ملت کا جواہر پارہ قومی تحریک کے لئے وقف رکھا۔

ادھر ۳۰ء کے بعد مولانا کی سیاسی جدوجہد اور دارالعلوم کی صدر مدرسی کے فرائض میں تصادم ہونے لگا تھا۔ مولانا کا دستور تھا کہ ہر جمعرات کی شام کو دیوبند سے باہر تشریف لے جاتے، جمعہ کا تمام دن سیاسی کام کرتے اور ہفتہ کے دن کسی نہ کسی وقت دیوبند پہونچکر سبق شروع فرما دیتے۔ اکثر ایسا ہی ہوا کہ ریل سے سیدھے دارالعلوم تشریف لے گئے اور دارالحدیث میں منتظر طلباء کے مجمع میں شامل ہو کر فوراً سبق شروع فرما دیا۔ اس خصوصی اہتمام کے باوجود یارانِ طریقت نے مولانا پر اعتراضات کی بوچھار کر دی تھی۔ حکومت تو ایسے غنیمت موقعوں کی منتظر ہی تھی۔ نظام حیدرآباد کی سبق کو حرکت ہوئی۔ نظام کا ایک نمایندہ خصوصی یہ پیغام لیکر دیوبند پہونچا کہ جب تک دارالعلوم کے حالات سے نظام پوری طرح مطمئن نہ ہوں گے مدرسہ کی سالانہ امدادی رقم بند رہے گی۔ ظاہر تھا کہ مدرسہ کے حالات سے مراد مولانا کی سیاسی جدوجہد کے سوا اور کیا تھی۔ چنانچہ مجلس عاملہ کا ایک ہنگامی جلسہ فوراً طلب کیا گیا۔ حافظ محمد یوسف انصاری مرحوم اس وقت دارالعلوم دیوبند کی مجلس عاملہ کے ممبر بھی تھے، انھوں نے نظام کے نمایندہ سے صاف صاف کہدیا کہ اگر نظام بلا کسی شرط اپنی امداد کو جاری رکھنا چاہیں تو ہمارے لئے یہ بات باعث تشکر ہے ورنہ بڑی خوشی سے وہ

سالانہ رقم بند کر سکتے ہیں - دارالعلوم سے دلچسپی رکھنے والوں میں صفِ ماتم بچھ گئی اور مولانا کے ساتھ حافظ صاحب مرحوم بھی ہدف ملامت ہونے لگے۔ ادھر رمضان کا مہینہ شروع ہونے جا رہا تھا، مولانا کا معمول تھا کہ رمضان کی چھٹیاں دیوبند سے باہر ہی گزارتے تھے۔ چھٹیوں کے بعد جب مولانا دیوبند واپس تشریف لائے تو دارالعلوم کی سالانہ خرچہ کی پوری رقم مولانا کے ساتھ تھی۔ کہتے ہیں دارالعلوم کا یہ پہلا کفیل بجٹ تھا جو سال رواں کے لئے بنا ورنہ یہاں کی روایات میں یہی رہا ہے کہ بجٹ کے بعد رقم کی فکر ہوتی رہی ہے۔

غرض مولانا کی ذات مرجع صفات تھی - وہ ایک عالم باعمل تھے - عالم بھی اور مجاہد بھی - اسلامی تاریخ میں ایسی شخصیتیں شاذ ہی نظر آتی ہیں - مولانا کچھ اس سے بھی زیادہ تھے - صاحبِ اوقات بزرگ، اتقائے عہد کی جو مثالیں مولانا کی زندگی سے ملتی ہیں وہ مسلمانوں کی سیاسی زندگی میں بہت کمیاب ہیں - اتنی بڑی شخصیت کے باوجود سادگی و بے ساختگی کا یہ عالم تھا کہ گنگوہ تشریف لے جاتے تو شہر سے ایک میل کی دوری سے پیدل ہو لیتے تھے اور پہلے حضرت گنگوہی کے مزار پر حاضری ہو جاتی تو پھر بستی میں قدم رکھتے تھے - ہمعصروں کے ساتھ مروت اور وضعداری کا جو معاملہ تھا اس میں لطف و عنایات کا عنصر ہمیشہ غالب رہتا۔

میرے علم میں ایک نہیں متعدد ایسے لوگ ہیں، جن کی مولانا نے قرض حسنہ سے امداد کرائی - اپنے حلقۂ اثر میں صاحبِ ثروت لوگوں سے روپیہ لیتے اور ضرورتمندوں کو قرض حسنہ دے ڈالتے - دینے والے سے شرط ہوتی کہ تقاضا نہ ہوگا، اور قرض لینے والے سے شدت ضرورت، خرچہ کی نوعیت اور پھر بازیافت کا اطمینان کر کے روپیہ دیا جاتا۔

چھوٹوں پر شفقت کی مجھ سے پوچھئے کہ اتنی دیر سے اس کی شیریں یاد میں آنسو بہا رہا ہوں - ۲۱ء کے ایک ناسمجھ دس برس کے بچے سے لے کر ایک ادھیڑ عمر عیاذ کو مولانا نے ہمیشہ یکساں شفقت کی نظر سے دیکھا ہے - جب سابرمتی جیل سے مولانا سہارنپور واپس تشریف لائے تو میں مدرسہ قطار العلوم میں ابتدائی کتابیں پڑھتا تھا - حضرت حافظ عبداللطیف صاحب مرحوم اس وقت میرے استاد خصوصی تھے - ان کی اجازت سے میرا خصوصی امتحان ہوا اور بطور انعام ملایا کی ایک پوری کی خوبصورت بیت مجھے عنایت فرمائی - اس بیت پر پہلے سے حافظ محمد یوسف صاحب قبلہ کی نظر تھی اور مولانا انھیں اس بیت کو دینے کے لئے کسی طرح طیار نہ تھے - اب میں جو امتحان میں کامیاب ہوا تو مولانا نے بیت کا خصوصی انعام محض اس لئے عنایت فرمایا کہ وہ بیت اس طرح حافظ صاحب کے پاس پہونچ جائے - عرصہ تک وہی بیت حافظ صاحب موصوف کے استعمال میں رہی اور اب حکیم محمد اسماعیل صاحب کے پاس بطور یادگار حافظ صاحب موجود ہے۔

بیاہ شادیوں کی فضول رسموں میں نام کی خاطر روپیہ لگانے اور جہیز و مہر نیز طویل و عریض سامان دینے اور رقم لگانے کی مولانا ہمیشہ مخالفت فرماتے تھے - یوں اپنے سلسلہ کے حضرات میں تقریباً سب نے ہی اس خرچہ کو "اصراف" کہکر ناپسند فرمایا ہے، لیکن مولانا خصوصی طور پر اس سلسلہ میں اظہار ناپسندیدگی فرمانے میں ذرا تامل نہ فرماتے تھے - حافظ محمد یوسف صاحب کی صاحبزادی عزیزہ بی بی سلمہا کی شادی کے موقع پر مولانا کی خوشنودی مزاج کے لئے باراتیوں کے لئے صرف چاول کا اہتمام کیا گیا تھا - یہ سعادت بھی صرف بی بی سلمہا کو حاصل رہی کہ اس کے نکاح میں مولانا خود بہ نفس نفیس باراتیوں کی تواضع میں شریک تھے - اس شادی کی سادگی و بے ساختگی پر مولانا بے حد مسرور تھے اور ہمیشہ اس شادی کو معیاری خیال فرماتے تھے۔

مولانا کی زندگی کی جو جھلک میرے سامنے آتی ہے وہ ہے - "صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ ونحن لہ عبدون" کی زندہ تفسیر تھے - ان کی سیرت میں جلال و جمال کا جو امتزاج ملتا ہے، وہ علامہ اقبال کے مردِ مومن کی تعریف سے کس قدر قریب ہے۔

مرثیہ نگاری اور میر انیس

ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بسیط مقالہ جس میں جدید اصول نقد کے پیش نظر میر انیس کے فنِ مرثیہ نگاری سے بالکل نئے زاویوں سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۲ روپے

منیجر نگار لکھنؤ

ایک محاکمہ

(نیاز فتحپوری کا تصوّرِ الٰہ)

(از عصمت جاوید ایم۔اے)

عبداللہ :۔ ارے بھئی۔ میں نے نگار کا شمارہ بابت ماہ اگست ۱۹۵۷ء تمہارے پاس بھیجا تھا۔ ملا یا نہیں ؟

مناف :۔ مل گیا تھا۔ شکریہ۔ آج کل مصروف بہت زیادہ ہوں۔ لیکن "نگار" جب بھی مل جاتا ہے میں اسے دیکھنے کے لئے ضرور وقت نکال لیتا ہوں۔

عبداللہ :۔ کیوں نہ وقت نکالو گے ؟۔ تم جیسے گم کردہ راہ کے لئے یہ گمراہ کن رسالہ ہادی و رہبر جو ٹھہرا۔

مناف :۔ اور اسی لئے شاید تم نے یہ رسالہ میرے پاس بھیجا۔

عبداللہ :۔ جی نہیں۔ ویسے تو میں یہ رسالہ تمہارے پاس نہ بھیجتا لیکن اس میں ایک ایسا مضمون بھی ہے جو نگار کی ملحدانہ پالیسی پر ایک ضرب کاری لگاتا ہے اس لئے سوچا کہ اگر یہ مضمون بھی تمہاری نظر سے گزر جائے تو اچھا ہے۔

مناف :۔ شکریہ۔ غالباً تمہارا اشارہ سید وصی احمد بلگرامی کے مضمون "دیر و حرم کا افسانہ" کی طرف ہے۔ حالانکہ معاف کرنا مجھے تو اس میں ہدایت کی روشنی کہیں نظر نہیں آئی۔

عبداللہ :۔ تعجب ہے، میرے خیال میں تو اس مضمون میں ایک ملحد کے اعتراضات کا بڑا مدلل و مسکت جواب دیا گیا ہے۔

مناف :۔ مثلاً

عبداللہ :۔ مثلاً یہی کہ انسان خدا کے کاموں کو جو بظاہر اغلب بے جوڑ سمجھتا ہے وہ دراصل مربوط و مسلسل اور انصاف و اصول پر مبنی ہے نہ سمجھ سکا ہے نہ سمجھ سکتا ہے اور اس کی مثال ایک ایسے شعر سے دی ہے جو بظاہر املا کی غلطیوں سے پر اور غیر مرتب الفاظ پر مشتمل ہے لیکن حقیقت میں بامعنی شعر ہے جسے ایک غبی طالب علم تو مہمل قرار دے گا لیکن ایک زیرک طالب علم کی دور رس نگاہیں اس ربط و تسلسل دیکھ سکتی ہیں۔

مناف :۔ جی ہاں۔ میں نے یہ شعر دیکھا ہے لیکن معاف کرنا اس طرز استدلال سے مجھے حسن ظن کی بو آتی ہے۔ جب انسان ایک مفروضہ کو حقیقت سمجھنے لگتا ہے اور جب دوسرے متناقض حقایق پر تاویل کا خوشنما پردہ ڈال دیتے ہیں اور اپنی مزعومہ و مفروضہ حقیقت کو حقیقت سمجھنے پر مصر رہتے ہیں۔

عبداللہ :۔ معاف کرنا۔ میں سمجھا نہیں تم کیا کہنا چاہتے ہو۔

مناف :۔ بات صاف ہے۔ جب تم نے یہ فرض کر لیا اور یہ فرضی بات درجۂ ایقان تک پہونچ گئی کہ یہ کائنات ایک صانع کی تخلیق ہے اور یہ کہ اس نے یہ دنیا ایک مقصد کو سامنے رکھ کر بنائی ہے تو پھر جب ایسی باتیں تجربے اور مشاہدہ میں آتی ہیں جو اس کائنات کی بے مقصدی پر دلالت کرتی ہیں تو تم سوا اس کے اور کیا کہہ سکتے ہو کہ یہ باتیں میری سمجھ سے باہر ہیں۔ خدا کے بھید خدا ہی جانے۔ پتہ نہیں وہ کونسی مصلحت خداوندی ہے کہ ایک مادر زاد اندھا اور بدصورت پیدا ہوتا ہے اور دوسرا انتہائی حسین و جمیل۔ ایک بچہ پیدا ہوتے ہی امراض کا شکار ہو جاتا ہے اور پیدا ہونے کے بعد ہی اپنے والدین کو جو اس کے ورودِ مسعود کے عرصہ سے منتظر تھے داغِ مفارقت دے جاتا ہے۔ ایک ظالم و فاسق بادشاہ جس کے ہاتھ سینکڑوں بے گناہوں کے خون سے رنگین ہیں ان تمام فردوسی نعمتوں سے بہرہ ور ہے جس کا وعدہ ایک متقی عبادت گزار کے لئے کیا گیا ہے۔ مختصر یہ کہ چونکہ اس قسم کے مشاہدات،

تمھارے عقیدۂ خالق پر جو تمھارے اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے ضرب لگاتے ہیں تو تم بجائے اس کے کہ اس عقیدہ کو ترک کرو اور نئے اصولوں پر سوچو یا تو ان مشاہدات کی تاویل کرنے لگتے ہو اور جب یہ مشاہدات کتر بیونت کے بعد بھی تاویل کے چوکھٹے میں ٹھیک سے نہیں بیٹھتے تو مصلحت خداوندی کا سہارا لیتے ہو۔ انسانی ذہن کی بے بسی کا اعتراف کرنے لگتے ہو اور اس مفروضہ عظیم قوت کے سامنے اپنے آپ کو ایک حقیر تنکا تصور کرنے لگتے ہو۔

عبداللہ :- بھئی تمھاری منطق میری سمجھ میں نہیں آئی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کائنات میں قدم قدم پر ظلم و تشدد کی مثالیں ملتی ہیں۔ شیر کے لئے ہرن کی غذا تجویز کی گئی ہے۔ مکھی کو پکڑ کر کھانے کے لئے مکڑی جالا بنتی ہے، سانپ مینڈک کھا جاتا ہے۔ مینڈک کیڑے مکوڑے۔ اس کے علاوہ انسان بکری گائے، اونٹ وغیرہ کو ذبح کر کے ان کے لذیذ گوشت سے اپنے کام و دہن کی لذت حاصل کرتا ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ کائنات میں لمحہ بلمحہ ظلم ہوتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ کہاں نکلتا ہے کہ تمھارے خیال کے مطابق چونکہ اس کائنات کا بنانے والا ظالم ہے اس لئے اس کا وجود ہی نہیں۔ اس کا نام نہاد ظلم اس کے عدم وجود کا تو ثبوت نہیں۔ تم تو اس کے وجود ہی سے منکر ہو۔

مناف :- ہاں، لیکن اس کی وجہ وہ نہیں جو تم نے بیان کی ہے۔ میں اتنا کوڑھ مغز نہیں کہ چونکہ اس کائنات کا خالق ظالم ہے اس لئے اس کا وجود ہی نہیں۔ اس لئے کہ اسے ظالم سمجھنا یا اسے خالق کہنا ہی اس کے وجود کو تسلیم کرنا ہے۔

عبداللہ :- پھر تم کس بنیاد پر اس کے وجود کے منکر ہو۔ حالانکہ ایک معمولی سوجھ بوجھ کا آدمی بھی جانتا ہے کہ جب کوئی چیز موجود ہے تو اس کا بنانے والا ضرور ہوگا۔ مثالیں کیا دوں، تم خود سمجھدار ہو، "پیلے" (Paley) کی گھڑی والی مثال کافی ہے۔ گھڑی ہو تو گھڑی ساز کا ہونا ضروری ہے۔ جب گھڑی ساز ہے تو اس کا بنانے والا بھی ضرور موجود ہوگا۔

مناف :- اور پھر اس کا بنانے والا؟

عبداللہ :- اس کا بنانے والا کون ہو سکتا ہے؟ وہ تو خود پہلے سے موجود ہے۔ وہ قدیم ہے۔ واجب الوجود ہے۔

مناف :- دیکھو بھئی جب تم نے یہ اصول مان لیا کہ اگر کوئی چیز موجود ہو تو اس کا بنانے والا ضرور ہوگا تو اس اصول کا اطلاق اس خدا پر بھی ہونا چاہیئے جو خالقِ کائنات تصور کیا جاتا ہے۔ شروع شروع میں لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ زمین گائے کے سینگ پر قایم ہے اور گائے مچھلی پر۔ لوگ اس عقیدے سے مطمئن تھے۔ ان کے ذہن میں یہ خیال کبھی نہیں آیا کہ مچھلی کس پر ہے، بعینہٖ یہی حال خدا پرستوں کا ہے۔

عبداللہ :- اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ نعوذ باللہ خدا کا بنانے والا بھی کوئی ہوگا۔ پھر اس کا بنانے والا بھی کوئی ہوگا اور یہ سلسلہ کسی نقطۂ آخر پر جا کر رکے گا ہی نہیں۔ اس لئے کہ جس "آخری خدا" کو سب خداؤں کا بنانے والا سمجھا جائے گا اس پر بھی یہ اصول منطبق کرنا پڑے گا جس کی زد میں آکر وہ آخری نہیں رہے گا۔

مناف :- بالکل درست۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہم نے جو چیز پہلے فرض کی تھی وہ غلط ہے۔ اس لئے کہ نتیجہ لغو ہے، علم ہندسہ میں اسے (AD ABSURDUM) کہتے ہیں۔

عبداللہ :- اگر یہ بقول تمھارے فرض کی ہوئی بات لغو ہے تو حیران ہوں کہ کونسی بات معقول ہے۔ کیا یہ فرض کر لینا انتہائی لغو نہیں کہ یہ ساری کائنات، یہ ہزاروں کروروں سورج جو بظاہر تارے نظر آتے ہیں، یہ نظام شمسی، یہ نباتات، حیوانات، یہ جمادات سب آپ ہی آپ پیدا ہوئے ہیں۔ یہ انسان جو تمام مخلوقات سے ارفع و اعلیٰ ہے یونہی خلا میں سے پیدا ہو گیا۔ یہ سب نظام اتفاقی ہے؟ یہ کیونکر ممکن ہے اگر کوئی آکر تم سے کہے کہ کل میں نے ایک عجیب و غریب واقعہ دیکھا وہ یہ کہ کل خلا میں سے یکایک ایک ٹرین پیدا ہو گئی جس میں گدے دار نشستیں۔ بجلی کے قمقمے اور پنکھے تھے اور جو بغیر ڈرائیور کے چل رہی تھی تو کیا تم اس کے اس عینی مشاہدے کو ایک بے معنی واہمہ قرار نہیں دو گے۔

مناف :- یقیناً، کیونکہ ممکن ہے اہلِ مذہب اس عینی مشاہدے کو سچ مان لیں، لیکن میں تو اسے مجذوب کی بڑ ہی قرار دوں گا۔

عبداللہ :- تو پھر کیا یہ سوچنا مجذوب کی بڑ نہیں کہ یہ سارا نظام عالم عدم سے آپ ہی آپ وجود میں آگیا؟ میں جانتا ہوں کہ کٹر سے کٹر ملحد سے بھی خالقِ کائنات کے تصور سے انکار ممکن نہیں۔ اہلِ مذہب ایسی ہستی کے قایل ہیں جو اس دنیا کا خالق ہے اور اپنی صفت میں قدیم اور

واجب الوجود۔ وہی علت العلل ہے اور مسبب الاسباب ۔ ملاحدہ یہ کہتے ہیں کہ یہ دُنیا آپ ہی آپ پیدا ہوگئی ۔ فرق صرف یہ ہے کہ ہم قوت کو قدیم کہتے ہیں اور تم لوگ مادّہ کو۔ چونکہ مادّہ اپنی صفت میں بے روح ، بے شعور اور بے حس ہے اس لئے تم بھی ایک نامعلوم اور پراسرار قوت کو اس میں جاری و ساری مانتے ہو۔ اب چاہے اسے تم "قوتِ حیات" (LIFE FORCE) کہو چاہے "علیم الناشر کل" (PASSIONLESSABSOLUTE) یا محرک جوہری (VITAL IMPULSE) یا "اصولِ حیات" (LIFE PRINCIPLE) یا چاہے کوئی اور نام دے لو لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ کوئی قوت ضرور ہے جو ساری کائنات کا نظام سنبھالے ہوئے ہے۔

مناف :- دیکھو تم یہاں غلط مبحث کر رہے ہو۔ ایک ایسی قوت کو خالقِ کائنات تصور کرنا جو شعوری ہے اور جو اس دُنیا کے کاروبار کو شعوری طور پر چلا رہی ہے اور ایک ایسی قوت کے وجود کو ماننا جو قایم بالذات یا مجرد نہیں بلکہ جو غیر شعوری و غیر ارادی ہونے کے علاوہ مادہ کی داخلی صفت ہو زمین آسمان کا فرق ہے۔

عبداللہ :- مجھے تو اس میں صرف انداز بیان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔

مناف :- نہیں - بلکہ اس میں بنیادی فرق ہے ۔ پہلا تصور "انسانی" (ANTHROPO MORPHIC) ہے جو اصنام پرستی کی ایک منجھی ہوئی اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ جب ہم اس قوت کو انسان کی طرح باشعور مانتے ہیں تو اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اس قوت نے جس کا ایک علٰحدہ مستقل وجود ہے یا بالفاظ دیگر "جوہر" ہے ایک خاص مقصد کے تحت اس کائنات کی تخلیق کی - وہ نہ صرف یہ نظام چلاتا ہے بلکہ اس میں شعوری دلچسپی لیتا ہے۔ اسے انسان کے اعمال و افعال سے دلچسپی ہے ۔ قوموں کے عروج و زوال سے دلچسپی ہے وہ انسان کو نیک اور با اخلاق دیکھنا چاہتا ہے وہ عبادت یعنی خوشامد سے خوش ہوتا ہے ۔ بُرا کام کرنے والوں سے اسے نفرت ہے ۔ وہ انھیں سزا دیتا ہے۔ وہ قحط ، زلزلہ ، وبائیں ، آندھیاں اور طوفان بطور سزا بھیجتا ہے وہ رحمدل ہے قہار و جبار ہے ، وہ دیکھتا ضرور ہے ، بغیر آنکھوں کے بھی وہ سنتا ضرور ہے چاہے اس کے کان نہ ہوں ۔ وہ بات ضرور کرتا ہے چاہے اس کا منہ نہ ہو ، اور وہ انسان کی وضع کی ہوئی زبان استعمال کرتا ہے اس وقت مجھے ایپکیورس (EPICURUS) کا دلچسپ استدلال یاد آگیا ۔ جس سے وہ "انسانی خدا" کے وجود کا ابطال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ خدا (۱) یا تو بُرائی کو ختم کرنا چاہتا ہے اور کر نہیں سکتا یا (۲) ختم کر سکتا ہے لیکن کرنا نہیں چاہتا یا پھر (۳) نہ تو ختم کرنا چاہتا ہے اور نہ کر سکتا ہے یا (۴) وہ اسے ختم کرنا چاہتا ہے اور کر سکتا ہے ۔ ان چار صورتوں میں سے صرف آخری صورت ہی خدا کے شایانِ شان معلوم ہے ۔ لیکن چونکہ دُنیا میں بُرائی موجود ہے اس لئے یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ایسے خدا کا کوئی وجود نہیں جو انسانی اعمال و افعال کو منضبط کرتا ہے ۔ خیر یہ تو جملۂ معترضہ تھا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم اس قوت کو بجائے جوہر کے عرض سمجھتے ہیں تو اس کا مفہوم بنیادی طور پر بدل جاتا ہے ۔ پھر یہ قوت مادے سے الگ وجود نہیں رکھتی ہم اس قوت کو مادّے سے الگ تسلیم نہیں کرتے نہ اسے شعوری خیال کرتے ہیں ۔ آندھیاں اور طوفان اس لئے نہیں آتے کہ کسی فاسق و فاجر قوم کو سزا دینا مقصود ہوتا ہے بلکہ مادی تغیرات اس کا سبب ہوتے ہیں ۔ زلزلوں میں فاسق و بدکار لوگوں کے ساتھ ساتھ معصوم و بے گناہ مرد عورتیں اور بچے بھی نذر اجل ہو جاتے ہیں اس لئے کہ زلزلے مادّہ کے کیمیاوی تفاعل سے پیدا ہوتے ہیں ۔ زہر کھانے سے صرف بُرے آدمی ہی مرتے ۔ نیک آدمی بھی مر سکتے ہیں اس لئے کہ زہر کی خاصیت مارنا ہے ۔ یہ طبیعی اصول ہے ۔ اخلاقی اصول سے اس کا کوئی سروکار نہیں اگر ایک چور اور ایک بے گناہ دونوں آگ میں سے گزریں تو آگ دونوں کو جلا کر بھسم کر دے گی اس لئے کہ آگ کی خاصیت جلانا ہے ۔ پانی اگر درجۂ صفر پر منجمد ہو کر برف بن جاتا ہے یا ۱۰۰ درجہ سے زیادہ حرارت پا کر بھاپ بن جاتا ہے تو یہ اس مادّہ کی بنیادی خصوصیت ہے ۔ اس کے سامنے کوئی مقصد نہیں ہوتا ، سورج اس مقصد سے روشن نہیں ہوتا کہ سمندر کے پانی کو وہ بھاپ بنا دے تاکہ وہ بادل بن کر زمین پر برسے ۔ پانی اس مقصد سے گرتا ہے کہ وہ زمین سے اناج ، طرح طرح کے پھول اور پھل اگائے ۔ یہ مادّہ کی خصوصیات ہیں اور بس ۔

عبداللہ :- یعنی یہ سب کچھ اتفاقی ہے ۔

مناف :- بالکل ۔

عبداللہ :- لیکن کیا اتنے اتفاقات کا یکجا ہوجانا تعجب خیز نہیں - آکسیجن نہ ہو تو زندگی ناممکن ہوجائے پانی نہ ہو تو زندگی محال - اناج نہ ہو تو آدمی زندہ نہ رہ سکے - سورج نہ ہو تو دنیا کا وجود بھی نہ ہو - نہ مختلف رنگ نظر آئیں - نہ چاند اپنی بہار دکھا سکے اور نہ ہوائیں چل سکیں کشش ثقل نہ ہو تو سیارے ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں - اگر آنکھیں نہ ہوں تو آدمی دیکھ نہ سکے - کان نہ ہوں تو سُن نہ سکے - معدہ نہ ہو تو غذا ہضم نہ ہوسکے پھیپھڑے نہ ہوں تو فاسد خون صاف نہ ہوسکے - دل نہ ہو تو دورانِ خون رک جائے، خون نہ ہو تو جسم کی نشوونما نہ ہوسکے - جگر نہ ہو تو خون کی تولید نہ ہو، گردے نہ ہوں تو خون سے سمی اثرات دور نہ ہوسکیں - مسامات نہ ہوں تو خون سے فاسد مواد خارج نہ ہوسکے - غرضکہ کوئی کہاں تک گناتا جائے اور یہ سب تمھارے خیال کے مطابق شعوری کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ سارے اسباب یونہی بلا مقصد جمع ہوگئے ہیں -

مناف :- بس یا اور کچھ کہنا ہے، بھائی میرے ان تمام اتفاقات کا جمع ہوجانا بھی ایک اتفاق ہے -

عبداللہ :- غلط - بالکل غلط - اس بات کو ایک معمولی سوجھ بوجھ کا آدمی بھی تسلیم نہیں کرسکتا -

مناف :- یہی تو رونا ہے - مادّے کی انھیں خصوصیات نے تو ایک ایسی بھاری غلط فہمی پیدا کردی ہے کہ اسے دور کرنے کے لئے ابھی کئی صدیوں تک معمولی سوجھ بوجھ والے ذہن کو تگ و دو کرنا پڑے گا -

عبداللہ :- یہ تو تمھاری صریح زیادتی اور ہٹ دھرمی ہے کہ ایک امر بدیہی کو غلط فہمی تصور کر رہے ہو - اس سے بڑھ کر دوسری غلط فہمی اور کیا ہوگی؟ کیا تم پر یہ الزام عاید نہیں ہوتا کہ چونکہ تمھاری فرض کی ہوئی حقیقت سے دوسرے متناقض حقایق ٹکرا رہے ہیں اس لئے تم تاویل سے کام لے رہے ہو -

مناف :- یہ بات نہیں - میں تاویل کا بالکل قایل نہیں - میرے دعوے کے جواز میں ثبوت بھی ہیں -

عبداللہ :- فرمایئے -

مناف :- تو سنو، کیا تم سمجھتے ہو کہ یہ کل کائنات صرف اس کرۂ زمین سے عبارت ہے جس میں ہم تم رہتے ہیں ؟

عبداللہ :- بالکل نہیں، اور بھی کئی دنیائیں اس فضائے بسیط میں موجود ہیں -

مناف :- کئی نہیں سیکڑوں، ہزاروں بلکہ کروروں دنیائیں اس دنیا کے علاوہ موجود ہیں جن میں سے معدودے چند انسان کے علم میں ہیں اب یہ بتاؤ کہ کیا کرۂ زمین کے علاوہ کسی معلوم سیارے میں زندگی کے آثار پائے جاتے ہیں ؟ ہرگز نہیں، مریخ میں زندگی کے آثار کا ہونا ابھی تک مابہ النزاع مسئلہ ہے - پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی شعوری قوت نے ان تمام سیاروں اور ستاروں کو پیدا کیا تو ان میں زمین کی طرح امکان حیات کیوں نہیں - کیا ان ان گنت سیاروں اور ستاروں کی تخلیق کا کوئی طایل نہیں جبکہ وہ بے معرف ہیں اور ان سے سورج ماہ اور چاند کو چھوڑ کر زمین والوں کو کوئی فایدہ بھی نہیں - زمین میں اتفاق سے نہیں بلکہ مادّہ کے کیمیاوی عمل سے ایسے حالات پیدا ہوگئے کہ ان کے نتیجہ میں اس سرزمین میں زندگی ممکن ہوسکی - اگر ایسا نہ ہوتا تو دیگر اجرام سماوی کی طرح یہ زمین بھی ویران اور اُجاڑ رہتی اور کون کہہ سکتا ہے کہ ابتدائے آفرینش ہی سے یہ دنیا آدم سے آباد تھی، زمین جو ابتداءً ایک گیس تھی رفتہ رفتہ سرد ہوتی گئی پھر وہ ایک ٹھوس شے میں تبدیل ہوئی، اس میں لاکھوں سال تک گلیشئر اور طوفان آئے - مختصر یہ کہ ایک طویل زمانہ کے بعد یہ زمین اس قابل ہوئی کہ زندگی کے آثار اس میں پیدا ہوسکیں - پھر اس میں "ذی روح مادہ زلالیہ" یعنی پروٹوپلازم (PROTOPLASM) ظہور میں آیا پھر آگے چل کر ہزاروں انواع (SPECIES) ظہور پذیر ہوئے جن میں تنازع للبقا شروع ہوا، کتنے انواع ناپید ہوگئے، کتنے نئے ظہور پذیر ہوئے - پھر بقاء اصلح کے اصول کے تحت اربوں نفوس کی قربانی دینے کے بعد انسان سب پر حاوی ہوگیا - امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ زمین بھی بتدریج سرد ہوتی جارہی ہے - ہوسکتا ہے کہ زمین آگے چل کر کرۂ زمہریر بن جائے اور یہاں زندگی بالکل ناپید ہوجائے اور عین اسی زمانہ میں زہرہ کا درجۂ حرارت جو فی الحال کافی گرم ہے اس حد تک کم ہوجائے کہ وہاں زندگی کے آثار پیدا ہونے لگیں - اگر خدا کو زمین میں زندگی کا قایم رکھنا اتنا ہی عزیز ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وبائیں، سیلابوں، طوفانوں اور زلزلوں سے آئے دن انسانی اور غیر انسانی جانیں تلف ہوتی رہتی ہیں، اگر خدا کو انسان سے محبت ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ صدیاں گزرنے کے بعد اور بے شمار انسانی افراد کے موت کے گھاٹ اُترنے کے بعد انسان موجودہ مقام پر پہونچا ہے، کیا خدا ابتدا ہی میں انسان میں اتنی عقل ودیعت نہیں

کرسکتا تھا کہ شروع ہی میں وہ مکان تعمیر کرتا - نئی نئی ایجادیں کرتا -

عبداللہ :- تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ انسان جو اپنے آپ کو اشرف المخلوقات - روح عالم اور خلیفۃ الارض سمجھتا ہے - وہ اس کی بے جا تعلی ہے - ایک بے معنی افسانہ ہے - نہ تو اس کی زندگی کا کوئی مقصد ہے اور نہ آفرینش عالم کی کوئی وجہ اس کی حیثیت حشرات الارض کی طرح ہے، وہ بھی مادی خصوصیات کا ایک مظہر ہے -

مناف :- اس میں کیا شک ہے، ایک زمانہ تھا کہ انسان دیگر حیوانات کی طرح مظاہر قدرت (PHENOMENA OF NATURE) سمجھنے سے بالکل قاصر تھا - اس وقت وہ ہر اس مظہر قدرت کے آگے خوف کے مارے سربسجود ہو جاتا تھا جسے وہ سمجھنے سے عاجز تھا، آگ - درخت سمندر، سانپ، سورج سب کو تمہارا اشرف المخلوقات دیوتا سمجھتا، زمین سے چونکہ اناج اگتا ہے اس لئے وہ ماں کہلائی، صبح "اوشا" دیوی بن کر لوگوں کو صبح سویرے جگانے لگی، سورج اپالو اور اندر دیوتا قرار پایا - "ورون" جل دیوتا بنا - "ماروت" ہوا کا دیوتا ٹھہرا، اگنی (آگ) کا علٰحدہ دیوتا مقرر ہوا - وہ ان دیوی دیوتاؤں کو راضی رکھنے کے لئے انسانی زندگی بھینٹ چڑھانے سے بھی گریز نہ کرتا - لیکن جیسے جیسے اس کا شعور پختہ ہوتا گیا وہ سوچنے لگا کہ ان مظاہر قدرت کے پیچھے ایک واحد قوت کارفرما ہے جس کی جنبش ابرو پر یہ سارا کارخانہ چل رہا ہے - اس لئے کثرت میں وحدت نظر آنے لگی اور پھر وہ اس قوت کے آگے سر کے بل گر گیا - چونکہ اس نے یہ محسوس کیا کہ وہ تمام مخلوقات پر حاوی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے وہ اس حسن ظن کا شکار ہو گیا کہ یہ دنیا صرف اسی کے لئے تخلیق ہوئی ہے - وہ زمین کو مرکزی کرہ سمجھنے لگا جو صرف اسی کے لئے بطور مسکن بنی، اور چاند، سورج، ہوائیں اور باربرداری کے جانور سبھوں کو اپنا خادم سمجھنے لگا -

عبداللہ :- تو کیا تم چاہتے ہو کہ انسان اپنے آپ کو اشرف المخلوقات بھی نہ سمجھے ؟

مناف :- یہ میں نے کب کہا ہے ؟ انسان مادہ کی معراج ہے - وہ شعور رکھتا ہے - اسی لئے اس نے مادے کے مخفی خزانوں کا نہ صرف پتہ لگایا بلکہ اسے اپنی مرضی کے تابع بھی کر لیا ہے - یہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ ہے - لیکن اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اس میں وہ تمام صفات موجود ہیں جو دوسری مخلوقات کو میسر نہیں - کیا یہ حقیقت نہیں کہ نہ اس میں ہاتھی کی قوت حافظہ ہے، نہ چیتے کی پھرتی - نہ گھوڑے کی طرح اس میں صبار رفتاری ہے اور نہ بار برداری کی قوت نہ چھٹی حس نہ شکاری کتے کی طرح اس کی قوت شامہ تیز ہے اور نہ اس کی بصارت کا دائرہ اتنا وسیع ہے جتنا ایک مچھلی یا پرندے کا ہوتا ہے - لیکن اس کے باوجود چونکہ وہ حیوان ناطق ہے اور اس دولت کے باعث اس نے اپنی ذہنی صلاحیت کو صرف جبلت تک محدود رہنے نہیں دیا بلکہ اسے تبادلۂ خیالات اور تجربوں کی مدد سے ترقی دے کر عقل کی صورت دیدی اس لئے اس ہتھیار کی مدد سے اس نے ہاتھی، شیر، چیتے، شکاری کتے اور گھوڑے سبھی کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنا لیا ہے - عقل ہی کی مدد سے اس نے کپاس، اون اور ریشم سے کپڑے بنائے، زبان وضع کی، تحریر ایجاد کی اور رہنے کے لئے مکانات تعمیر کئے - سڑکیں بنائیں، پل تعمیر کئے -

عبداللہ :- تو پھر وہ اپنے آپ کو اشرف المخلوقات سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے -

مناف :- ہاں، لیکن وہ کچھ زیادہ ہی سمجھنے لگا، اس نے سوچا کہ وہ سماوی مخلوق ہے - اس کی زندگی غیر فانی ہے وہ چونکہ صانع عالم کا شاہکار اس لئے وہ فانی ہو ہی نہیں سکتا، وہ ابدی و ازلی حقیقت سے بچھڑ کر اس دنیا میں آ گیا ہے وہ ایسا جزو ہے جس میں کل کی ساری صفات موجود ہیں - جب پہلے پہل ابتدائی انسان نے اپنے کسی متوفی عزیز کو خواب میں دیکھا تو یہ سمجھ لیا کہ مرنے کے بعد بھی آدمی زندہ رہتا ہے - وہ پہلے سے حسن ظن کا شکار تو تھا ہی اس نے حیات بعد ممات کا تصور پیدا کر لیا -

عبداللہ :- جو یقیناً غلط نہیں اور بحث کی خاطر اسے غلط مان بھی لیا جائے تو اس کی افادیت سے کون انکار کر سکتا ہے یہ تصور کہ مرنے کے بعد جاوداں زندگی ہے، انسان کو نیک بننے پر ابھارتا ہے - پھر اس کے علاوہ انسانی خدا کا تصور اسے ہمیشہ برائی سے روکتا اور نیکی پر آمادہ کرتا ہے ..... جب اس سے کہا جاتا ہے کہ اسے نیکی کا اجر ملے گا اور برائی کی سزا سے وہ بچ نہیں سکتا تو اجر کی خواہش اور سزا کے خوف سے وہ ایسے کام کرنے سے باز رہتا ہے جو اس سے اس صورت میں سرزد ہوتے جب وہ یہ سمجھتا کہ اس کے

کی بازپرس نہیں ہوگی - پھر سوچو انسان مختار کل نہیں ایسے حالات بھی اکثر و بیشتر پیدا ہو جاتے ہیں جب وہ اپنے آپ کو بالکل بے بس پاتا ہے۔ اسوقت اگر وہ انسانی خدا کا قایل ہے تو وہ اسی سے مدد مانگتا ہے اور اسی کے آگے سربسجود ہو جاتا ہے اور یہ خیال کہ کوئی قوت ضرور اس کی حامی و مددگار ہے اسے ناامید ہونے نہیں دیتی - " لاتقنطوا من رحمتہ اللہ" کا نغمہ اس کے مایوس دل میں نئی قوت، نئی توانائی اور نئی امنگ پیدا کرتا ہے - لیکن اگر وہ تمھاری طرح ملحد ہے تو ایسی صورت میں ناامیدی اسے دبوچ لیتی ہے اور قنوطیت اس کے دل و دماغ پر مستول ہو جاتی ہے اگر ایک خدا پرست کسی مصیبت سے چھٹکارا نہیں پاتا تو ایسی صورت میں بھی وہ اس مصیبت کو خدا کی مرضی پر محمول کر کے راضی برضا ہو جاتا ہے۔ اور سمجھنے لگتا ہے کہ خدا اس کا امتحان لے رہا ہے -

مناف :- بات چلی تھی حقایق کی - اب تم افادیت کی باتیں کرنے لگے - خیر، تو سنو - خدا پرستی میں جہاں کئی بظاہر افادی پہلو ہیں وہاں بیشمار نقصانات بھی ہیں - پہلے تو میں انھیں نام نہاد افادی پہلو کو لیتا ہوں جن کا تم نے ذکر کیا ہے، تمھارا یہ کہنا کہ جاوداں زندگی کا عقیدہ انسان کو نیک بننے پر مجبور کرتا ہے ادھورا خیال ہے اس لئے کہ جب تک اس عقیدہ کے ساتھ اس انسانی خدا کا تصور جو نیکی کا اجر اور بدی کی سزا دیتا ہو منسلک نہ ہو نیک بننے کی خواہش کے لئے تحریک پیدا نہیں ہو سکتی تو تم نے اس کا بھی ذکر کر ڈالا - بادی النظر میں یہ عقیدہ بڑا ہی مفید ہے اور ترقی یافتہ مذاہب اس عقیدہ کو اساس بنا کر نیکی کی تلقین کرتے اور بدی کے انجام سے ڈراتے ہیں - لیکن یہ یاد رہے کہ ایک اصول یا عقیدہ چاہے کتنا ہی حسین کیوں نہ ہو دیکھنا یہ ہے کہ عملی دنیا میں وہ کس حد تک کامیاب ہوا ہے - جب ہم عملی زندگی میں اس کے اثرات دیکھتے ہیں تو ہمیں بڑی مایوسی ہوتی ہے - دنیا کی تاریخ اٹھا کر دیکھو اور حقایق پر نظر ڈالو تو تمھیں معلوم ہوگا کہ انسانوں کے اس جم غفیر میں چند ہی نفوس تھے جنھیں " بشیری و نذیری" نے نیک بنائے رکھا - ورنہ اکثریت ایسے لوگوں کی رہی ہے اور آج بھی ایسے لوگ کثرت سے پائے جاتے ہیں جو اس تصور پر اعتقاد رکھنے کے باوجود شانِ کریمی کو بہانہ بنا کر گناہوں کے دلدل میں دھنسے ہوئے ہیں -

عبداللہ :- یہ تم کیونکر کہہ سکتے ہو ؟ -

مناف :- کیا مشاہدات و واقعات اس کی تصدیق نہیں کرتے ؟ خرقۂ سالوس اس کا سب سے بڑا ثبوت ہے - اگر تم سمجھتے ہو کہ حشر و نشر یا تناسخ کو ماننے والے سب نیک ہیں تو پھر دنیا سے انتظامیہ اور عدلیہ کو اٹھا کر دیکھو - پولس کا انتظام ختم کر دو اور لوگوں کو اعمالِ صالح کی تلقین کرو پھر دیکھو کتنی افراتفری مچتی ہے - لوگوں سے کہہ دو کہ سفر کرنے سے پہلے تم اپنا صحیح کرایہ اسٹیشن پر ایمانداری سے ایک صندوق میں ڈالدو اگر ایسا نہیں کرو گے تو تمھیں آخرت میں یا اگلے جنم میں سزا ملے گی - کتنے لوگ ہوں گے جو ایمانداری سے اپنا اپنا صحیح کرایہ ادا کریں گے - چوری کی سزا قطع الید یا جیل خانہ تجویز کرنے کے بجائے یہ کہہ دو کہ اس دنیا میں نہیں بلکہ حشر میں اس کی سزا دی جائے گی دیکھو کتنے لوگ اس خوف سے چوری کرنے سے باز رہتے ہیں - یہ یقین کہ مرنے کے بعد آدمی پھر حیات دوام پاتا ہے اسے اس دنیا میں اپنی زندگی برقرار رکھنے کے لئے تگ و دو کرنے سے باز نہیں رکھتا -

کتنے ہیں جو بیمار ہو کر موت سے بچنے کی دعائیں نہیں مانگتے اور اس سے بچنے کے لئے ہر ممکن کوشش نہیں کرتے -

عبداللہ :- تم ان شہیدوں کو بھول رہے ہو جنھوں نے حیات دوام کی آرزو میں اپنی جانیں قربان کر دیں -

مناف :- ایسے لوگ معدودے چند تھے پھر تاریخ ایسی مثالیں بھی پیش کرتی ہے کہ اس زندگی کو عارضی سمجھنے والوں نے بھی اعلیٰ مقصد یا پھر اپنے عقیدے کے لئے اپنی جانیں دی ہیں - کیا اٹلی میں آج بھی برونو کی سالگرہ نہیں منائی جاتی -

عبداللہ :- تم اس بات کو بھول رہے ہو کہ اکثر مفکرین نے مذہبی عقاید کی صحت سے انکار کرنے کے باوجود اس کی افادیت کے پیشِ نظر اسے ضروری اور ناگزیر سمجھا ہے - کیا تمھیں نہیں معلوم کہ میکاولی نے اسے کسی نہ کسی شکل میں عوام کے لئے ضروری قرار دیا ہے -

مناف :- میں جانتا ہوں اور یہ بھی جانتا ہوں کہ میکاولی کس قسم کا آدمی تھا، تاریخ مذاہب کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ایک زمانہ تک صلحتہً مذہب کو عوام کے سامنے علیحدہ رنگ میں پیش کیا گیا اور خواص کے لئے اس کے خدوخال کچھ اور رہے ہیں - خود اسلامی مفکرین میں

امام غزالی، امام رازی اور ابن رشد اسی اصول پر کاربند تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ مصلحت کب تک نبھائی جا سکتی ہے بقول لنکن چند آدمیوں کو ہمیشہ غلط فہمی میں مبتلا رکھا جا سکتا ہے، سب آدمیوں کو کچھ دنوں کے لئے غلط فہمی میں مبتلا نہیں رکھا جا سکتا۔ فرضی ہوّا کا تصور ایک آدمی کو بچپن میں فرمانبردار تو بنا سکتا ہے لیکن بڑا ہونے پر بھی اگر اس کے ماں باپ اسے اسی ہوّا سے ڈرائیں تو کیا یہ ایک مضحکہ خیز حرکت نہیں ہوگی؟ - کیا تمھیں اس سے انکار ہے کہ انسانی ذہن عالم طفولیت سے نکل گیا ہے اور یہ کہ سائنس نے خیال و فکر کے ان گوشوں پر بھی روشنی ڈالی ہے جو اب تک تاریکیوں میں ملفوف رہنے کی وجہ سے مختلف قیاسات و توہمات کی آماجگاہ تھے۔

عبداللہ :- تمھارے کہنے کا تو یہ مطلب ہوا کہ سائنس مذہب کی مخالف ہے، جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں۔ سائنس کا دائرہ صرف مشاہدات و محسوسات تک ہی محدود رہا۔ وہ صرف انھیں چیزوں پر حکم لگاتی ہے جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہو سکتی ہیں اور چونکہ خدا اس دائرہ میں نہیں آتا اس لئے اس کے سلسلہ میں وہ خاموش ہی رہتی ہے۔

مناف :- لیکن کیا تم اس حقیقت سے انکار کر سکتے ہو کہ سائنس کی ایجادات و نظریات نے مذہب کی چولیں ہلا کر رکھ دی ہیں۔ ڈارون نے قصۂ آدم کو ایک چڑیا گھر کی کہانی کی حیثیت دیدی۔ گیلیلیو نے کاپرنکن نظریے کا احیاء کر کے انجیل پر سے کئی لوگوں کا اعتقاد اٹھا دیا۔ آسمان ایک حد نظر بن کر رہ گیا، جغرافیہ میں "عرش کا نقشہ" نایاب ہو گیا۔ زمین کے سات طبقے افسانہ ثابت ہو گئے اور چڑیلوں، بھوتوں، جنوں، پریوں، اپسراؤں، فرشتوں اور حوروں کا وجود انسان کا واہمہ قرار پایا۔

عبداللہ :- یہ ہم کیونکر کہہ سکتے ہیں، جبکہ سائنس کے یہ نظریات محض نظریات کی حیثیت رکھتے ہیں اور ایک سائنس داں دوسرے سائنسداں کے نظریئے کی تکذیب کر سکتا ہے جب نیوٹن کے اصولوں کی تردید کرنے کے لئے ایک آئنسٹائن پیدا ہو سکتا ہے تو پھر سائنسی نظریات کو حرف آخر قرار دے کر ان پر کس طرح آمنا و صدقنا کہا جا سکتا ہے؟ کیا ڈارون کے "انتخاب طبیعی" کا برنارڈ شا نے بارہا مضحکہ نہیں اڑایا ہے؟ کیا فرائیڈ کا نظریہ "ایڈیپس کمپلکس" آج بھی بجنسہ قابل قبول ہے؟ پھر ایسی صورت میں سائنس کہاں تک رہبری کر سکتا ہے۔

مناف :- اگر سائنس بھی رہبری نہیں کر سکتی تو ع "کس کو اب رہنما کرے کوئی"

عبداللہ :- رہنما ان کو بناؤ جو رازدرونِ پردہ سے واقف ہیں۔ جو خلوتیانِ راز ہیں۔ جن کی دور رس نگاہیں حقایق کی تہ تک پہونچ جاتی ہیں۔ اگر تم کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتے۔ اسے سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اگر تمھاری نگاہیں مادہ کی کثافت چیر کر روحانی نفاست و لطافت تک نہیں پہونچ سکتیں تو ان کی رہبری اختیار کرو جو ~~[illegible]~~ کا دعوے کرتے ہیں۔ جو دھوکا دینے کے لئے، لالچ کی خاطر یا حصول شہرت کے لئے ایسا دعویٰ نہیں کرتے کہ ان کے دعوی پر جھوٹ کا احتمال ہو۔ بلکہ وہ تمھاری دینوی و اخروی فلاح و نجاح کے سچے دل سے متمنی ہیں۔ یہ کیا تماشا ہے کہ تم مدعیانِ سائنس کے نظریات پر تو ایمان لے آتے ہو حالانکہ وہ ایمان لانے کی دعوت بھی نہیں دیتے اور رشیوں اور پیغمبروں کے اقوال کو شک کی نظر سے دیکھتے ہو۔ یہ کیا تماشا ہے کہ عام زندگی میں تو تم سب کچھ "اتھارٹی" پر مانتے ہو لیکن مذہب کے معاملہ میں "یومنون بالغیب" کی صف میں آنے سے ہچکچاتے ہو۔ اگر تم جغرافیہ کی کتاب میں یہ لکھا دیکھو کہ پیرس فرانس میں ہے تو تم ان دیکھے اس پر ایمان لے آؤ گے۔ اگر تاریخ کی کتاب میں یہ لکھا دیکھو کہ سکندر اعظم ایک فرمانروا گزرا ہے تو تم اسے بھی بے چون و چرا تسلیم کر لوگے۔ بیماری کی تشخیص کے سلسلہ میں تم ماہر ڈاکٹر کی رائے کو صحیح سمجھتے ہو لیکن جہاں مذہب کا معاملہ آیا اور اگر کوئی گرہ تمھاری عقل کے ناخن سے نہ کھل سکی تو تم اس معاملہ میں کسی روحانی ماہر سے رجوع ہونے سے ہچکچاتے ہو۔ اس قسم کی ہٹ دھرمی تم جیسے مادیئن ہی کو مبارک ہو۔ پھر لطف تو یہ ہے کہ اتنے بلند بانگ دعاوی کے باوجود اور وجود باری سے صریحًا انکار کے باوصف اتنا تو نہیں ہو سکتا کہ اپنے معمل میں ایک کیڑا ہی پیدا کر سکو۔ کیڑا تو خیر ایک بڑی چیز ہے درخت کا ایک معمولی پتہ ہی تخلیق کر سکو۔

مناف :- یہ تو کوئی بات نہ ہوئی۔ اس کا الزامی جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ اگر انسان ایک پتہ نہیں بنا سکتا تو وہ قوت جسے تم مختار کل سمجھتے ہو کپڑا نہیں بنا سکتی، بلڈنگ تعمیر نہیں کر سکتی۔ یہ تو خیر بڑی چیزیں ہیں ایک معمولی حقیر پن بنانے سے قاصر ہے، رہا اتھارٹی والا

معاملہ تو اس کے متعلق بھی لگے ہاتھوں سنتے چلو۔ تم نے پیرس، سکندر اعظم ماہر ڈاکٹر اور رشیوں، منیوں کا ذکر ایک ہی سانس میں کر ڈالا حالانکہ ان دونوں مثالوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ میں جغرافیہ کی کتاب میں پیرس کا ذکر پڑھ کر اس پر ان دیکھے اس لئے ایمان لاتا ہوں کہ مجھے معلوم ہے کہ آج تک کسی شخص نے یہ نہیں کہا کہ پیرس، الشیا یا افریقہ میں ہے۔ اگر میرا فرانس جانا ہوا تو میں پیرس دیکھ سکتا ہوں اور اس طرح اتھارٹی پر بتائی ہوئی بات کی خود تصدیق کر سکتا ہوں۔ میں تاریخ کی کتابوں میں سکندر کے وجود کو بھی اس بنیاد پر اتھارٹی پر صحیح مانتا ہوں کہ اول تو سب مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ سکندر نامی فاتح ہو گزرا ہے اور اس کے علاوہ تاریخ میں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جو سکندر کی ذات سے وابستہ ہیں یعنی سکندر کی ذات سے علیحدہ ہو کر یہ واقعات تشنہ رہتے ہیں۔ ڈاکٹر کی تشخیص بھی اسی صورت میں میرے لئے قابلِ قبول ہو سکتی ہے جب مجھے مرض میں اس کے علاج سے افاقہ نظر آئے۔ میں اس کی رائے کو حرفِ آخر نہیں سمجھتا۔ رہا رشیوں اور منیوں کا معاملہ تو وہ ان مثالوں سے قطعی جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ ان کا میدان مابعد الطبیعیات ہے۔ وہ ایسے حقایق ربانی کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی اگر میں چاہوں بھی تو تصدیق نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ مبنیہ حقایق قابلِ تصدیق ہوتے ہی نہیں۔ پھر اگر یہ "خلوتیان راز" ایک بات پر متفق بھی نہ ہوں کوئی کچھ کہے اور کوئی کچھ تو میں کیونکر ان کی باتوں پر ایمان لاؤں۔ رہا ان کی ایمانداری، خلوص اور بے لوثی کا معاملہ تو مجھے اس سے انکار نہیں۔ وہ بنی نوع انسان کے سچے ہمدرد تھے۔ تہذیب اخلاق اور تزکیۂ نفس ان کا مطمح نظر تھا۔ اس لئے انھوں نے ایسے مابعد الطبیعیاتی نظریے پیش کئے جن کی وساطت سے اخلاق میں بلندی پیدا کی جا سکتی تھی، اس نصب العین کے حصول کے لئے انھوں نے عقیدت و عبادت کو وسیلہ قرار دیا۔ گویا ایک ان دیکھے انسانی خدا پر اعتقاد اور عبادات ذریعہ تھے اخلاقی پاکیزگی پیدا کرنے اور انسانی معاشرہ کو بہتر سے بہتر بنانے کا۔ لیکن کیا یہ قابلِ احترام بزرگ و عظیم شخصیتیں اپنے مقاصد میں کامیاب ہوئیں؟ - عملی زندگی میں ہوا یہ کہ مابعد الطبیعیاتی عقاید اور عبادات و مراسم مقصد قرار پائے اور اخلاق کو جو ان کا بنیادی مقصد تھا پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ صرف یہ بلکہ اس کا خون کیا گیا اور مذہب کے نام پر انسانی زندگیوں سے خون کی ہولی کھیلی گئی۔ استحصالی طبقے نے جلبِ منفعت کے لئے اسے آلہ کار بنایا اور ایک عام انسان کے ذہن کو توہمات کے جال میں پھنسائے رکھا۔ اسی مقدس دامن میں تعصب، تنگ نظری اور کینہ توزی پروان چڑھنے لگی۔ اسی مذہب کے سہارے انسان پر انسان کی برتری ثابت کی گئی اور کمزور کو غلام بنائے رکھا گیا، سمجھ میں نہیں آتا کہ تم مذہب کی افادیت کے کیونکر قایل ہو۔ وہ تو ہر لحاظ سے ناقابلِ قبول ہے۔ کارل مارکس نے ہیگل کے متعلق جو یہ کہا تھا کہ اس نے حقیقت کو سر کے بل کھڑا کر دیا ہے تو یہ مقولہ مذہب پر حرف بحرف صادق آتا ہے، یہ دنیا ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ اسے مایا۔ مجاز اور سراب سمجھا گیا اور ظن و قیاس اور داخلی تجربات کو عرفان حقیقت سے تعبیر کیا گیا، ستاروں پر انسان کی قسمت کی اساس رکھی گئی اور عقبیٰ جو افسانہ ہے حقیقت ٹھہری۔ مادہ غیر فانی ہے اسے فانی سمجھا گیا۔ روح عارضی ہے اسے غیر فانی تصور کیا گیا ع خرد کا نام جنوں پڑ گیا جنوں کا خرد

عبداللہ:- یہ تم نے کیونکر فرض کر لیا کہ روح فانی ہے وہ روح جو مادے میں مدغم ہو کر مادہ کو حیرت انگیز خصوصیات کا مالک بنا دیتی ہے اور بے جان مادہ کے میکانکی اصولوں کی مخالفت کرتی ہے فانی کیونکر ہو سکتی ہے۔ بے جان چیزیں کشش ثقل کے باعث زمین پر آگرتی ہیں۔ پتھر ہوا میں اچھالو وہ یقیناً زمین پر آرہے گا۔ لیکن ذی روح اشیاء اس میکانیکی اصول کی مخالفت کرتی ہیں۔ انکا درختوں اور پہاڑوں پر چڑھنا اس کا بین ثبوت ہے۔ یہی روح ہے جو مادہ کو نقل بالارادہ (SELF MOTION) کی آزادی عطا کرتی ہے جو مادے کو شعور کی دولت سے مالا مال کرتی ہے۔ اس میں نشوونما کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، بے جان مادے سے مل کر اس میں کیمیاوی تغیر پیدا کرتی ہے۔ یعنی عمل انہضام کے باعث اناج میں تبدیلی نہیں کرتی ہے۔ یہ مادہ میں احساسات و جذبات کی خالق ہے اسے ذاتی تحفظ کا احساس دلاتی ہے اور اس میں تناسل کی صلاحیت پیدا کرتی ہے۔ تسلیم کہ برق و بخارات میں بے پناہ حرکی قوت ہے، لیکن وہ شعور سے عاری ہیں۔ طیارے کو ہوا میں اڑانے اور اسے من مانے مقامات پر لیجانے کے لئے انسان کا یعنی روح کا خارجی شعور ہی رہنما بنتا ہے جبکہ ایک پرندے میں یہ شعور از خود موجود ہوتا ہے۔ کیا تم بتا سکتے ہو کہ یہ شعور، یہ احساس یہ جذبہ - یہ فعالی کیفیت مادہ میں کہاں سے آتی ہے؟

پھر ایک دن آدمی مرجاتا ہے۔ مرنے کے فوراً بعد اس کا قفسِ عنصری جوں کا توں قایم رہتا ہے۔ اس میں فوراً کوئی کیمیاوی تغیر نہیں ہوتا۔ ساز کے تار جوں کے توں موجود ہوتے ہیں لیکن ساز نغمہ سے عاری ہوجاتا ہے، شمع بجھ جاتی ہے اور جلائے نہیں جلتی، آخر کیوں مرنے کے بعد یہ نہیں ہوتا کہ آنکھیں غائب ہوجائیں یا کان ناپید ہوجائیں یا ناک کالعدم ہوجائے۔ لیکن پھر بھی مردہ نہ دیکھ سکتا ہے نہ سُن سکتا ہے نہ سونگھ سکتا ہے نہ بول سکتا ہے۔ آخر یہ کیوں زندگی میں قائم و سنجاب پر استراحت کرنے والا بدن زمین پر بے حس و حرکت پڑا رہتا ہے۔ ٹس سے مس نہیں ہوتا، یہی نہیں بلکہ امتداد وقت کے ساتھ ساتھ اسی بدن میں فساد شروع ہوتا ہے وہ گلنے اور سڑنے لگتا ہے۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اتنی عظیم، بے پناہ اور پراسرار قوت کہاں چلی جاتی ہے اور جسد خاکی ایک بے حس و حرکت تودہ بن کر کیوں رہ جاتا ہے؟ پھر کیا یہ سوچنا قرینِ عقل نہیں کہ یہ پراسرار قوت انسانی بدن کو جو مادہ ہے اپنا عارضی مسکن بناتی ہے جسمانی لباس زیب تن کرتی ہے اور پھر اس مسکن کو ترک کرکے اس لباس کو اُتار کر جہاں سے آئی تھی وہیں چلی جاتی ہے؟ بے جان مادّے سے اس کی صلاحیتیں الگ۔ خصوصیات جدا، آن بان مختلف۔ پھر اگر مادّہ فانی ہے اور یقیناً فانی ہے تو اس عظیم قوت کو ضرور غیر فانی ہونا چاہیئے۔ پھر جب تم مادّہ کو غیر فانی سمجھتے ہو اس صورت میں بھی تمھیں روح کو غیر فانی ہی سمجھنا چاہیئے۔ اس لئے کہ تمھارے نظریئے کے مطابق یہ مادہ کی قوت کا نام ہے اور مادہ کا مظہر ہونے کی حیثیت سے اسے بھی غیر فانی ہونا چاہیئے۔ بہرحال مادہ کا حدوث و قدم مابہ النزاع مسئلہ تو ہوسکتا ہے لیکن روح کی ابدیت روز روشن کی طرح واضح ہے

مناف :۔ تمھاری ان ساری باتوں کا جواب دینے سے پہلے فنا و بقا کے مفہوم کو متعین کرنا ازحد ضروری ہے۔ چونکہ آج تک فنا و بقا کا صحیح مفہوم عام انسان تو چھوڑ و پڑھے لکھے اور باشعور لوگوں کے ذہن میں بھی نہیں پایا جاتا اس لئے بعض بھاری غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں، جن میں بڑے بڑے دماغ آج بھی پھنسے ہوئے ہیں۔ اب بحث چھڑ گئی ہے تو لاؤ اس مفہوم کی بھی وضاحت کردوں اس کے بعد میں روح کے متعلق اپنے خیال کا اظہار کروں گا۔ اصل بات یہ ہے کہ نہ تو فنا کا کوئی وجود ہے اور نہ آفرینش کا۔

عبداللہ :۔ کیا مطلب ہے؟

مناف :۔ مطلب یہ ہے کہ نہ تو کوئی چیز پیدا ہوتی ہے اور نہ مرتی ہے۔

عبداللہ :۔ خرد کا نام جنوں پڑ گیا جنوں کا خرد — جو چاہے آپ کا حسنِ کرشمہ ساز کرے

چہ خوش، نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے اور نہ مرتی ہے۔ حیرت ہے کہ تم عالم کون و فساد میں بیٹھ کر اس قسم کا دعویٰ کر رہے ہو۔ ..... لاکھوں روز مرتے اور پیدا ہوتے ہیں لیکن ~~برائے~~ فلسفہ طرازی کا۔ ہاں تو میرے دیوجانس کلبی ذرا میں بھی تو لطف کی خاطر اس اجمال کی تفصیل سنوں

مناف :۔ تو سنو، میں نے یہ عرض کیا تھا کہ کوئی چیز نہ پیدا ہوتی ہے نہ مرتی ہے، فنا ہونے اور پیدا ہونے کا مفہوم عام طور پر یہ لیا جاتا ہے کہ کوئی چیز وجود سے عدم وجود میں چلی گئی یا عدم سے وجود میں آئی۔ مجھے اس سے انکار ہے۔ جب کوئی شئے اپنی صورتِ ظاہری ترک کردیتی ہے تو عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ فنا ہوگئی۔ مثلاً اگر کاغذ کا ایک پرزہ جلایا جائے تو کاغذ کی ظاہری صورت جل کر باقی نہیں رہتی۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ کاغذ فنا ہوگیا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ کاغذ فنا نہیں ہوا بلکہ اس کا کچھ حصہ تو دھواں بن کر فضا میں منتشر ہوگیا اور باقی حصہ راکھ میں تبدیل ہوگیا۔ اگر اس راکھ کو بھی برباد کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ اپنی شکل بدل دے گی۔ اگر لوہے کا ایک ٹکڑا بلندی پر سے پھینکا جائے تو اس کی حرکی قوت زمین سے ٹکرا کر صدا اور قوتِ حرارت میں تبدیل ہوجاتی ہے جب ہم گھڑی میں کوک بھرتے ہیں تو گویا حرکی قوت کو "قوتِ کامنہ" (POTENTIAL ENERGY) میں تبدیل کرتے ہیں۔ پھر یہی قوتِ کامنہ قوتِ حرکی میں تبدیل ہوکر گھڑی کی سوئیوں کو متحرک رکھتی ہے۔ اگر تم اس دنیا کے کاروبار کو بہ نظرِ امعان دیکھو تو تمھیں مادّہ میں یہی تبدیلیِ ہیئت کا عمل کارفرما نظر آئے گا۔ مادہ اپنی شکل بدلتا ہے فنا نہیں ہوتا۔ اس حقیقت کو چند اسلامی مفکرین مثلاً امام غزالی، امام رازی اور ابن رشد بھی مانتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس کی بنیاد پر وہ اس نتیجہ پر نہیں پہونچتے جس پر مادیین پہونچتے ہیں۔ بہرحال مادہ غیر فانی ہے۔ اس کے اجزاء مسلسل حرکت میں رہتے ہیں یہ نظریہ قدیم ہے، ہیراکلٹس (HERACLITUS) نے پہلی بار

بتایا کہ مادی اشیا جو بظاہر ساکن و مستقل نظر آتی ہیں غلط ہے۔ وہ ہر لمحہ تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ دیمقراطیس (DEMOCRITUS) نے کہا کہ مادّہ "جواہر" (ATOMS) سے مرکب ہے جو مسلسل حرکت میں رہتے ہیں۔ اسی لئے مادّہ کے اجزا "اجزائے دیمقراطیسی" کہلاتے ہیں چونکہ حرکت کا یہ فعل ذی روح مادے میں شدّت سے ہوا کرتا ہے اس لئے دائمی و مسلسل حرکت کے باعث آگے چل کر جسمانی خلیات مضمحل ہو جاتے ہیں اور مادّی اجزا منتشر ہونے لگتے ہیں۔ اسے یوں سمجھ کر ذی روح مادّے میں دو طرح کے عمل کارفرما ہوتے ہیں ایک تخریبی اور دوسرا تعمیری تخریبی فعل کو "تہدیم الخلوی" (KATABOLISM) اور تعمیری فعل کو تجدّد الخلوی (ANABOLISM) کہتے ہیں۔ مجموعی عمل (METABOLISM) "میتابولزم" کہلاتا ہے جب "تہدیم" "تجدد" پر غالب آتی ہے تو آدمی مرجاتا ہے، تہدیم سخت چوٹ یا ضرر سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ مادہ غیر فانی یعنی قدیم ہے تو پھر اس کے پیدا ہونے یعنی عدم سے وجود میں آنے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔ یہ تو امر مسلمہ ہے کہ عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی (NOTHING COMES OUT OF NOTHING) یہ اصول اس کائنات پر بھی منطبق ہو سکتا ہے اور اس خدا پر بھی جو اس کا خالق تصور کیا جاتا ہے۔ یعنی دونوں عدم سے وجود میں نہیں آسکتے۔ اگر یہ فرض کیا جائے جیسا کہ عام طور پر یہ فرض کیا جاتا ہے کہ دنیا حادث ہے، تو پھر اس کے پیدا کرنے والے کی طرف ذہن جاتا ہے لیکن معاملہ یہاں ختم نہیں ہوتا، سوال اس خالق کا بھی باقی رہتا ہے۔ اور یہ سلسلہ جیسا کہ تم نے شروع شروع میں اعتراف کیا ہے لاتناہی ہو جاتا ہے۔ اس بھول بھلیاں سے باہر نکلنے کی ایک ہی صورت باقی رہتی ہے۔ وہ یہ کہ یہ مان لیا جائے کہ کوئی ایسی قایم بالذات قوت کا وجود ہی نہیں جس نے یہ عالم پیدا کیا، قیاس المنطقی (SYLLOGISM) کی بنیاد پر اسے یوں سمجھو۔ مقدمہ کبریٰ: کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آسکتی۔ مقدمہ صغریٰ۔ یہ کائنات موجود ہے۔ استنتاج یہ دنیا ہمیشہ موجود تھی۔ یعنی مادہ قدیم ہے۔ اب یہ اور بات ہے کہ وہ ابتداء میں "سدیمی" NEBULAE رہی ہو۔ اب مسئلہ آفرینش کی طرف آؤ۔ میں نے ابھی ابھی کہا تھا کہ دنیا کی کوئی چیز فنا نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک صورت ترک کر کے دوسری صورت اختیار کرتی ہے۔ چونکہ ہماری آنکھوں کے سامنے مادہ کی ایک نئی صورت آتی ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ فلاں چیز پیدا ہو گئی، یہ اور بات ہے کہ فارسی میں پیدا ہونے کے معنی ظاہر ہونے کے بھی ہیں۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ یہ چیز تخلیق ہوئی یعنی عدم سے وجود میں آئی۔ حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ دنیا میں کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے۔ تم اپنے کمرے میں ایک کرسی دیکھتے ہو۔ کیا تم یہ کہہ سکتے ہو کہ یہ کرسی پیدا ہوئی؟ ہرگز نہیں تم یہی کہو گے کہ جنگل کی لکڑی کو انسان کے شعور نے ایک مخصوص شکل دی ہے۔ یہی بات دوسری مصنوعات کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ اب تم درخت کے ایک بیج کو لو، بظاہر یہ ایک حقیر سا بیج ہے لیکن اس میں اتنی صلاحیت موجود ہے کہ وہ زمین کے بے جان لیکن صلاحیتوں سے پر مادہ کو درخت۔ پتوں، پھولوں اور پھلوں میں تبدیل کر سکتا ہے۔ ---

---

تم کہو گے کہ خدا نے بیج کو وسیلہ بنا کر درخت، پتے، پھول اور پھل پیدا کئے لیکن میں کہوں گا کہ بیج میں از خود یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اسی زمین کے عناصر سے مل کر مختلف صورتوں میں ظاہر ہو تم اسے تخلیق کہتے ہو میں کیمیاوی ردِ عمل کہتا ہوں۔

عبداللہ:۔ یہ تو صرف اندازِ بیان کا فرق ہوا۔

مناف:۔ بالکل نہیں۔ یہ بہت بڑا بلکہ یہ کہنا چاہئے بنیادی فرق ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ انسان شعوری طور پر درخت کو کرسی میں تبدیل کر سکتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ وہ درخت سے ستون بھی بنا سکتا ہے۔ پلنگ بھی بنا سکتا ہے۔ مختلف قسم کے کھلونے بھی بنا سکتا ہے یعنی وہ شعوری طور پر اسے من مانی شکل دے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خارجی شعور اشیاء کو متشکل کرتا ہے۔ لیکن بیج میں یہ صلاحیت نہیں۔ گندم سے گندم ہی پیدا ہوگا اور جو سے جو ہی۔ اس لئے کہ تبدیلی کی صلاحیت ان بیجوں میں داخلی طور پر موجود ہے۔ کوئی خارجی ارادہ یا بیرونی شعور اسے من مانی شکل نہیں دے سکتا ہاں اگر انسان چاہے تو اپنے شعور سے مادہ کی داخلی صلاحیتوں میں تفاعل کو بروئے کار لا کر نئی چیزوں کے ظہور کو ممکن بنا سکتا ہے۔ جیسے "تہجین" کراس بریڈنگ (CROSS BREEDING) اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ فرق کوئی معمولی

فرق نہیں۔

عبداللہ :- یہی بات تو خدا بھی کہتا ہے، ۔" ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاً" (خدا کے قوانین میں کبھی تبدیلی نہیں پاؤ گے)

مناف :- تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ خدا " فاعل با اختیار" پھر اس کا قادر مطلق ہونا بے معنی سی بات ہے۔

عبداللہ :- وہ قادر مطلق ضرور ہے لیکن اس کی مصلحت نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ میں مانتا ہوں کہ ہمیں خدا کی صفات میں بظاہر تضاد دکھائی دیتا ہے۔ یعنی وہ ستار و غفار بھی ہے اور قہار و جبار بھی " تخلقوا با اخلاق اللہ" اس کی عین مرضی بھی ہے یعنی وہ انسان کو نیک، عدل پرور اور انصاف پسند بھی دیکھنا چاہتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ بذات خود وہ آمر مطلق بھی ہے۔ وہ جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ذلیل کرتا ہے۔ اس نے انسان کا انسان پر درجہ مقرر کیا ہے، اس نے مرد کو عورت کا قوام بنایا ہے، ہمیں بظاہر ان صفات میں تضاد اور بے انصافی نظر آتی ہے۔ لیکن کیا ہم نہیں جانتے کہ جب تک مشین کے کل پرزے چھوٹے اور بڑے نہ ہوں مشین مکمل نہیں ہوتی۔ تصویر اگر مختلف اللون نہ ہو اور سب رنگ برابر کے سوخ ہوں تو تصویر ایک رنگین دھبہ ہو جائے گی پھر کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ بظاہر تضاد ہماری محدود سمجھ کا پھیر ہو۔ ہو سکتا ہے کہ خدا کو جانچنے اور سمجھنے کے پیمانے ہمارے پاس نہ ہوں، ہم حادث، وہ قدیم پھر کیونکر حادث قدیم کے متعلق سب کچھ جان سکتا ہے، ہو سکتا ہے کہ جس چیز کو تولنا ہے ہم اسے ناپ رہے ہوں، ہم زمان کو مکان کی کسوٹی پر اور مکان کو زمان کی کسوٹی پر کس رہے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ ہم کسی چیز کی قیمت وقت کے پیمانے سے دیکھ رہے ہوں۔ یعنی یہ سمجھ رہے ہوں کہ فلاں چیز کی قیمت پانچ منٹ ہے اور یہ کوئلہ ۶ فٹ لمبا ہے۔ وغیرہ۔ پھر کیا تم نے ع کشتیِ مسکین۔ جانِ پاک دیوارِ یتیم کا قصہ نہیں سنا۔ خضر نے اس کشتی کے کچھ تختے اکھاڑنے شروع کر دئے جس میں وہ اور حضرت موسیٰ سوار تھے، موسیٰ کو اس پر تعجب ہوا۔ پھر خضر نے ایک نوجوان کو قتل کر دیا۔ موسیٰ نے اس پر بھی اعتراض کیا، پھر آگے چل کر انھوں نے ایک شکستہ دیوار کو دیکھا اور اسے بنانا شروع کیا۔ موسیٰ کو اس پر تعجب ہوا کہ حضرت خضر نے ان لوگوں کی شکستہ دیوار کیوں تعمیر کی جبکہ ان لوگوں نے موسیٰ اور خضر دونوں کے ساتھ مہمانوں کا سا سلوک بھی نہیں کیا، کشتی کے تختے اکھاڑنا، ایک نوجوان کو قتل کر دینا اور پھر برے آدمیوں کے لئے شکستہ دیوار کا تعمیر کرنا۔ بظاہر متضاد فعل تھے جنھیں موسیٰ سمجھنے سے قاصر تھے، لیکن جب حضرت خضر نے ان متضاد افعال کی توجیہ کی تو موسیٰ مطمئن ہو گئے۔ جناب خضر نے بتایا کہ میں نے کشتی کے تختے اس لئے اکھاڑے تھے کہ ایک ظالم بادشاہ پیچھے پیچھے آ رہا تھا جو سالم کشتیوں کو بیگار میں پکڑتا تھا۔ میں نے چند تختے اکھاڑ کر کشتی کو عیب دار بنا دیا تا کہ غریبوں کی کشتی اس ظالم کی دستبرد سے محفوظ رہے۔ میں نے اس نوجوان کو اس لئے قتل کر دیا کہ وہ اپنے والدین کو گمراہ کرنے جا رہا تھا۔ شکستہ دیوار تعمیر اس لئے کی کہ اس کے نیچے یتیموں کا مال مدفون تھا۔ یہ سن کر موسیٰ جن کا علم محدود تھا مطمئن گئے۔ کیا ہمارا بھی یہی حال نہیں؟ تم کہتے ہو کہ ہمارے خدا کا تصور انسانی ہے، اگر انسانی نہیں تو کیا نباتاتی اور جماداتی ہو گا؟ بقولِ اسپنوزا، اگر مثلث خدا کے متعلق سوچتا تو اسے مثلثی ہی سمجھتا۔ پھر یہ صفات خداوندی تو انسان کے افہام و تفہیم کے لئے ہیں۔ اس لئے " انسانی" ہیں ورنہ وہ ذات پاک صحیح معنوں میں " منزہ" ہے۔ اگر واقعات کی ساری کڑیاں ہماری نظر یا عقل کے سامنے نہ ہوں اور ہم اپنے ناقص اصولوں پر انھیں جانچ کر اچھے اور بُرے کا حکم لگا رہے ہوں تو ع چشمۂ آفتاب را چہ گناہ؟ اکبر الہ آبادی نے کیا خوب فرمایا ہے :-

عقل میں جب گھر گیا لا انتہا کیونکر ہوا — جو سمجھ میں آ گیا پھر وہ خدا کیونکر ہوا

مناف :- معاف کرنا تمھارے طرزِ فکر میں بڑا تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو تم عقل کو کام میں لا کر۔ اللہ کی نشانیوں کو دیکھتے اور خالقِ کائنات کے وجود پر ایمان لاتے ہو اس لئے کہ حیوانِ عقل کی بے بسی کا رونا رونے لگتا ہو اور اس لئے کہ حیوانِ عقل سے محروم ہونے کے باعث اس پر مکلف نہیں۔ لیکن جب یہی عقل اس تصور کی خامیاں گنانے لگتی ہے تو تم عقل کی بے بسی کا رونا رونے لگتے ہو اور اسے چھوڑ کر وجدان جنون اور عشق کو اپنا رہنما بناتے ہو۔ جنکی کوئی بات مستند نہیں۔ اقبال کا "عشق" ان کی عقل سے کہتا ہے :-

رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے — اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کا دیکھنا اسہوارِ ذاتی (AUTO SUGGESTION) کا نتیجہ ہے جس کی صحت ناقابلِ تسلیم ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ عقل مابعد الطبیعیاتی نظریے کی دشمن ہے۔ جب تم مجبور ہو کر عقل کو رہنما بناتے ہو تو گویا اپنے دشمن کو اپنے فوجی کیمپ میں شامل کر لیتے ہو۔ پھر جب یہ دشمن اندر سے کام کرنے لگتا ہے تو تم اس کا گلا گھونٹنا چاہتے ہو۔ اس کی آواز دبا دینا چاہتے ہو اس لئے کہ وہ تمہاری کمزوریوں سے واقف ہو چکی ہے۔ یہ تضاد تمہیں ہی مبارک ہو۔ تم نے اپنے ذہن میں "مصلحت" کا ایک وسیع خانہ بنا لیا ہے۔ عقل جس چیز کو ماننے سے انکار کر دیتی ہے تم فوراً اسے مصلحت کے خانہ میں رکھ کر مطمئن ہو جاتے ہو۔ یا پھر اپنے "دلِ باخبر" کو لایعنی تاویلات سے تسکین دینے کی کوشش کرتے ہو۔ بہرحال بات چلی تھی تخلیق کی تو بھائی میرے تخلیق کا تصور ہی سرے سے غلط ہے۔ میں بھی اپنے دعوے کے جواز میں اکبر الہ آبادی ہی کا ایک شعر پیش کرتا ہوں :-

نئے عنصر نہیں آئے چمن میں گل کھلانے کو　　یہی ذرّے اُبھرتے ہیں یہی مٹی سنورتی ہے

ممکن ہے نظریۂ الحاد کے جواز میں اس شعر کو پیش کرنے سے ان کی روح کو اذیت پہنچے۔ لیکن کیا کیا جائے۔

عبداللہ :- تو گویا تم بھی روح کے قایل ہو۔

مناف :- بھئی، یہ تو صرفِ انداز بیان ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر وہ آج زندہ ہوتے اور اپنے شعر کی اس طرح مٹی پلید ہوتے دیکھتے تو ان کی روح یعنی ذہن کو اذیت پہنچتی۔

عبداللہ :- تم بھی تاویل کرنے میں کسی سے کم نہیں ہو۔ تمہارے ہونٹوں پر روح کا ذکر یہ ثابت کرتا ہے کہ تمہارے تحت شعور میں روح کے غیر فانی ہونے کا تصور جاگزیں ہے۔

مناف :- ہرگز نہیں۔ ہم روزمرہ کی بول چال میں متداول تصورات ہی سے کام لیتے ہیں چاہے ان تصورات پر ہمارا ایمان نہ ہو مثلاً یہ ماننے کے باوجود کہ سورج ساکن ہے اور زمین گردش کرتی ہے اور التباسِ نظر کی بدولت سورج متحرک نظر آتا ہے۔ ہم روزمرہ کی گفتگو میں یہی کہیں گے کہ آج سورج مشرق سے نکلا یا مغرب میں ڈوب گیا۔ رہا روح کے غیر فانی ہونے کا سوال، تو اس کے متعلق بھی میری رائے سن لو۔ تم اسے ایک مجرد قایم بالذات قوت تصور کرتے ہو جو بے حس مادے میں گوناگوں خصوصیات پیدا کرتی ہے۔ میں اسے ایسا نہیں سمجھتا۔ میں اسے کوئی مستقل مادی شے سمجھنے کے بجائے اسے مادے کی کیفیت سے تعبیر کرتا ہوں جو مادی اجزاء کے تفاعل سے بروئے کار آتی ہے جیسے برق، روشنی وغیرہ چونکہ یہ مادی شے نہیں بلکہ مادی کیفیت ہے اس لئے مادہ کی ترکیبی خاصیت کے غلبہ پانے کے بعد اپنی خاصیت بدل دیتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ یہ کیفیت غائب ہو گئی۔ دو چیزوں کی رگڑ سے ایک قوت "برق" پیدا ہوتی ہے جو ہمیشہ قایم نہیں رہتی۔ برق روشنی خرچ ہوتی یعنی اپنی خاصیت بدلتی ہیں، تم سمجھتے ہو کہ جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد بھی یہ کیفیت ان تمام خصوصیات کی حامل ہوتی ہے جو اسے جسم سے مربوط ہونے کے بعد میسر ہوتی ہے۔ یہ ایک مضحکہ خیز تصور ہے۔ میرے قلم میں روشنائی ہے جس کی مدد سے میں اپنے ہاتھوں کو جنبش دے کر کاغذ پر الفاظ بناتا ہوں۔ یہ الفاظ میرے خیالات کی نمایندگی کرتے ہیں، مگر میں کہوں کہ روشنائی میرے تمام خیالات کی حامل ہے تو یہ کس قدر مضحکہ خیز بات ہو گی۔ یا اگر میں یہ کہوں کہ کسی ٹھوس چیز پر بکھرے بغیر بھی الفاظ تحریر کر سکتی ہے تو یہ کس قدر بے معنی بات ہو گی۔ اگر روح کوئی مجرد قوت ہوتی جو سبب لاسباب کی مرضی سے دخول و خروج کرتی ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ڈاکٹر اس آدمی کو پھر سے زندہ کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو ابھی ابھی حرکتِ قلب بند ہو جانے سے مرا ہو۔

عبداللہ :- (حیرت سے) یہ تو میں نے آج تک نہیں سنا۔

مناف :- تو اس سے نفس امر میں کیا فرق پڑ سکتا ہے؟ یہ حقیقت ہے کہ حرکتِ قلب کے بند ہو جانے کے باعث مرے ہوئے آدمی کے بے حس و حرکت دل کو مرنے کے فوراً بعد یعنی دس پندرہ منٹ کے اندر اگر مساج کیا جائے تو دل اپنا فعل از سرِ نو شروع کر دیتا ہے۔ اس کی تمہارے پاس کیا توجیہ ہے؟ دس پندرہ منٹ تک تو آدمی مردہ تھا تو پھر کیا اس وقت تک اس کی روح عالمِ برزخ میں چلی گئی تھی؟ اگر ایسا تھا تو پھر

انسان کی شعوری کوشش سے واپس لیکے چلی آئی۔

عبداللہ:- اس لئے کہ خدا کی مرضی یہی تھی۔

مناف :- بہت خوب تاویل زندہ باد، اس وقت مجھے ایک لطیفہ یاد آگیا، ایک بزرگ غالباً شنکراچاریہ اپنے چیلوں کے ساتھ باتیں کرتے ہوئے راستہ سے گزر رہے تھے۔ موضوع گفتگو دنیا تھی۔ وہ بزرگ فرما رہے تھے کہ دنیا مایا ہے۔ اس کی کوئی حقیقت نہیں، کوئی وجود نہیں۔ اتنے میں ایک ہاتھی اینڈتا ہوا ان کے سامنے آگیا۔ وہ بزرگ سرپٹ دوڑے۔ اور آن کی آن میں یہ جا وہ جا۔ بعد میں ان کے ایک چیلے نے ان سے پوچھا مہاراج آپ تو دنیا کو مایا سمجھتے تھے، یہ ہاتھی بھی تو مایا تھا پھر آپ اس سے کیوں بھاگے؟ بزرگ نے بڑے اطمینان سے جواب دیا "بچہ یہ ہمارا بھاگنا بھی تو مایا تھا" خیر یہ تو جملۂ معترضہ تھا۔ ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ تاویل سے قطع نظر انسان اپنی مرضی سے واپس کیسے بلا لیتا ہے؟ مُردہ مینڈک کا دل اگر ایک مخصوص محلول میں ڈال دیا جائے تو پھر وہ کیوں حرکت کرنے لگتا ہے؟ مرجانے کے بعد بھی مذبوحہ جانور کا گوشت کیوں پھڑکتا ہے؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہے کہ روح ایک تبدیل ہو جانے والی کیفیت کا نام ہے وہ جسم سے علٰحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی۔

عبداللہ:- تو گویا ارواح سے بات چیت کرنے کے جو واقعات بیان کئے جاتے ہیں اور جو لوگ حاضرات (SEANCE) کی مدد سے روحوں سے ملاقات کرتے ہیں وہ سب غلط ہے؟

مناف :- غلط اور کس قدر غلط۔ دراصل "سیٹنگز" استہواء ذاتی (AUTO SUGGESTION) کا نتیجہ ہیں۔ صوفیوں کا "عرفان ذات" بھی اسی استہواء ذاتی کا کرشمہ ہے۔ تفصیل کے لئے حضرت نیاز فتحپوری کا مقالہ بعنوان "حیات و ماوراء حیات" دیکھ سکتے ہو۔

عبداللہ:- بھئی تم عقل کے زر خرید غلام ٹھہرے۔ ہر بات کو اسی کی کسوٹی پر جانچنا تمہارا ایمان ہے۔ ہم عقل کو وہیں تک اپنے ساتھ لیتے ہیں جہاں تک اس کی رہبری ہمیں اس "علت العلل" کی طرف لیجاتی ہے جو کائنات کی جان ہے۔ عقل ہماری نظر میں ایک آگ ہے۔ آگ اگر قابو میں ہو تو اس سے بڑے مفید کام لئے جاسکتے ہیں۔ اس سے روشنی کا بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ کھانا بھی پکایا جاسکتا ہے اور پانی بھی گرم کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک بہترین خادم ہے لیکن اگر یہی آگ قابو سے باہر ہو جائے تو انتہائی تباہ کن ثابت ہوتی ہے۔ یہ شہر کے شہر جلا کر بھسم کر سکتی ہے۔ اس سے زیادہ خطرناک "آقا" کوئی نہیں ہے۔ تم نے عقل کو آقا تسلیم کیا ہے اس لئے اس کی آگ میں صدیوں کے پرانے تصورات جنکی افادیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا جل کر راکھ ہو جاتے ہیں۔

مناف :- لیکن حقیقت کا سونا نکھر کر کندن بن جاتا ہے۔ بھائی میرے تمثیلیں بڑی خوفناک ہوتی ہیں۔ آدمی ان سے من مانی بات ثابت کر سکتا ہے۔ ہمیں تو صرف اتنا دیکھنا ہے کہ حقایق ان تمثیلوں کا ساتھ دیتے بھی ہیں یا نہیں۔ میں نے عقل کی مدد سے جو کچھ سمجھا اسے تمہارے سامنے بے کم و کاست پیش کر دیا۔ چونکہ یہ باتیں تمہارے لئے بالکل نئی ہیں اس لئے تم انھیں قبول کرنے سے انکار کر رہے ہو۔ قدامت پسند ذہن فطرتاً کاہل ہوتا ہے تو وہ اس نئے خیال، انکشاف یا دریافت سے آنکھیں بند کر لیتا ہے اس لئے کہ اگر وہ اسے قبول کرلے تو اس کے پارینہ تصورات کو دھچکا لگتا ہے اس کا دماغی توازن بگڑ جاتا ہے۔ اسے اپنے تصورات و نظریات کا از سر نو جایزہ لینے کی زحمت گوارا کرنا پڑتی ہے جس سے وہ اپنے فطری تساہل کے باعث پہلو تہی کرتا ہے۔ اس کے برخلاف ایک حقیقت پسند ذہن ہمیشہ "کھلا" رہتا ہے۔ وہ حقیقت کی ٹوہ میں لگا رہتا ہے اور ہمیشہ آزمایش و لغزش (TRIAL & ERROR) کے اصول پر کاربند ہوتا ہے۔

عبداللہ:- تمہاری اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ انسان خدا کے وجود سے انکار کر دے۔ حشر و نشر کا قایل نہ ہو اور "اپیکیورس" (EPICURUS) کے نقش قدم پر چل کر جو تمہاری طرح مادہ پرست تھا "لذتیات" کی دنیا میں گم ہو جائے اور لہو و لعب کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے۔

مناف :- بالکل نہیں، میں اسے حیوانیت سمجھتا ہوں۔ میں تو چاہتا ہوں کہ انسان اپنے منصب اعلیٰ کو ہمیشہ اپنے سامنے رکھے۔ وہ یہ سوچ لے کہ وہ سماوی مخلوق نہیں بلکہ اسی زمین کی پیداوار ہے۔ وہ بھی "نقل بالارادہ" لے کر نباتات کی طرح اسی زمین سے اُگا ہے۔

"ہبوط وصعود" سے اسے کوئی سروکار نہیں - اسے یہیں رہنا اور یہیں مرنا ہے - جب اسے یہیں اور صرف یہیں رہنا ہے تو اس کا یہ فرض ہے کہ وہ اس دنیا کو نیا آب و رنگ دے اور اسے حسین سے حسین تر بنانے کی کوشش کرے اسے حسین تر بنانے کا یہ مطلب نہیں کہ ایک فرد محل تعمیر کرکے اس میں دادِ عیش دے اور باقی دنیا کو ویران اور کروڑوں لوگوں کو غلام رہنے دے ع "خوش باش دے کہ زندگانی انیست" یا "باربعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست"۔ بڑا تباہ کن نعرہ ہے - یہ نعرہ انسان کی ان مخفی صلاحیتوں پر رنگ چڑھا دیتا ہے جو اس میں موجود ہیں، عیش و مسرت کا اپنا مقام ہے - یہ زندگی کا ایک پہلو ہے - ساری زندگی میں انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ بنی آدم کو "اعضائے یک دیگر" سمجھے اور اس بات کی کوشش کرے کہ ہر فرد بشر زندگی کی نعمتوں سے متمتع ہو - عائلانہ و عمرانی زندگی نے تجربہ کی بنیاد پر جو اصولِ اخلاق وضع کئے ہیں ان کی پابندی اس خیال سے نہ کی جائے کہ نیکی کا اجر ملے گا اور برائی کی سزا اور نہ ان اصولوں کو ازلی و ابدی سمجھا جائے بلکہ انھیں انسانی معاشرہ کے لئے مفید اور ازبس ضروری سمجھ کر ان پر کاربند ہونا چاہئے، اگر کسی مخصوص طبقے نے یہ اخلاقی قوانین کسی اور طبقے کو غلام بنائے رکھنے کے لئے وضع کئے ہیں تو انھیں بدلنا چاہئے - اس لئے کہ اخلاق کی قدریں بدلتی رہتی ہیں اخلاق ازلی و ابدی یا بنیادی نہیں بلکہ سیاست اور قانون کی طرح "بناء فوق بناء" (SUPER-STRUCTURE) کی حیثیت رکھتے ہیں - جذبۂ خیرات کو تسکین دینے اور جنت میں محل تعمیر کرنے کے خیال سے غرباء و مساکین کی وقتاً فوقتاً مدد نہیں کرنا چاہئے بلکہ ایسے نظام کو رائج کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جس میں غرباء و مساکین کا وجود ہی نہ ہو اور اپاہجوں کی کفالت کی ذمہ داری ریاست پر ہو - ذوقِ عمل کو عبادت و ریاضت میں ضائع کرنے کے بجائے مادہ کے مخفی خزانوں کا پتہ لگانا انسان کا مقصدِ اعلیٰ ہونا چاہئے - اور پھر اسے کسی ایک مخصوص طبقے کی نہیں بلکہ سب انسانوں کی بھلائی کے لئے عام کردینا چاہئے -

عبداللہ:- مذہب بھی تو یہی چاہتا ہے - یہی اس کا بھی مطمع نظر ہے، مذہبی ٹھیکیداروں نے مذہب کی اصلی صورت مسخ کردی ہے ورنہ اس کا بنیادی مقصد بھی بنی نوع انسان کی بھلائی ہے - ہمارے راستے مختلف سہی لیکن منزل تو ایک ہے - مجھے خوشی ہے کہ تم ملحد ہونے کے بعد بھی انسان کے اعلیٰ منصب کو نہیں بھولے - تمھارے سوچنے کا ڈھنگ الگ سہی لیکن چونکہ تمھارے دل میں بھی انسان کا درد موجود ہے - تم بھی اخلاق کے قایل ہو - اس لئے کم سے کم تمھارے گمراہ کن عقاید سے مجھے شکایت نہیں - اگر تمھارا دل صاف ہے - تمھاری نیت نیک ہے اور تمھارے مقاصد اعلیٰ تو مجھے یقین کامل ہے کہ ایک نہ ایک دن خدا ضرور تمھارے دل میں ایمان کی روشنی بھر دے گا -

---

جناب رآزیزدانی کی ایک اپیل

جناب رآزیزدانی رامپوری، اُردو داستان گوئی پر ایک بڑا گرانقدر مقالہ مرتب کر رہے ہیں اور اس سلسلہ میں وہ لکھنؤ اور دہلی کے بعض مشہور داستان گویوں کے حالات معلوم کرنے کی سخت ضرورت ہے -

مثلاً:- (۱) دہلی کے میر باقر علی، میر نواب اور خواجہ امان

(۲) لکھنؤ کے میر احمد علی، محمد حسین جاہ، احمد حسین قمر، شیخ تصدق حسین، محمد اسماعیل آثر اور چھوٹے مرزا (نواب)

ان میں لکھنوی طلسم ہوشربا کے اصل مصنف میر احمد علی ہیں اور دہلوی طلسم ہوشربا کے میر نواب داستان گو -

اس لئے جو حضرات اس باب میں ان کی کوئی مدد فرما سکتے ہیں، وہ ازراہ کرم براہ راست جناب رآزیزدانی سے :-

(بازار ملا طریف - رامپور کے پتہ پر) مراسلت فرمائیں - ممنون ہوں گا -

نیاز فتحپوری

دورِ آخر

قصیدہ نگاری کا دورِ آخر

سنہ دورِ

آخر

اور

عزیز لکھنوی

(ابو محمد سحر - ایم - اے)

منیر شکوہ آبادی، امیر مینائی اور ان کے معاصرین کی قصیدہ گوئی کا زمانہ کم و بیش غدر کے کچھ پہلے سے شروع ہو کر بیسویں صدی کی پہلی دہائی تک ختم ہوتا ہے۔ اس دور کے خاتمہ سے تقریباً پینتیس سال قبل اُردو شاعری میں ایک نئی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جس کو جدید اُردو شاعری کی تحریک سے موسوم کیا جاتا ہے۔ غدر میں ملکی اور غیر ملکی قوتوں کے تصادم اور اس کے نتیجہ نے سیاسی و معاشرتی فضا کو یکسر منقلب کر دیا۔ مغلیہ سلطنت کے خاتمے کے ساتھ انگریزوں کا تسلط قایم ہوا۔ ہنگامی حالات ختم ہوئے تو سیاسی اقتدار نے معاشرتی فضا کو بھی بدلنا شروع کیا اور ملکی معاشرت میں انگریزی تہذیب، زبان اور خیالات گھر کرنے لگے۔ زندگی کے حقایق تو پہلے سے موجود تھے لیکن ان کی تلخی کے احساس اور اس پر غور و فکر کے لئے غدر اور انگریزی اثرات کی ضرورت تھی۔ چنانچہ غدر کے بعد بدلتے ہوئے سیاسی و معاشرتی حالات اور انگریزی اثرات کے تحت اُردو کے ادیبوں کو ادب اور زندگی کے تعلق اور اس کی افادی حیثیت کا ادراک ہوا۔ یوں تو اس ادراک کے تحت شعر و شاعری کے متعلق نئے خیالات کا اظہار ۱۸۶۷ء سے شروع ہو گیا تھا جیسا کہ آزاد کے لکچر "نظم اور کلام موزوں" سے ظاہر ہے لیکن جدید شاعری کی تحریک کا باقاعدہ آغاز ۱۸۷۴ء سے ہوا جبکہ آزاد ہی کے ہاتھوں انجمن پنجاب[1] کے زیر اہتمام ایک ایسے مشاعرے کی بنیاد پڑی جس میں شعراء کو پہلی بار مصرع طرح کے بجائے موضوعات پر نظم لکھنے کی دعوت دی گئی۔ ادب کی ہر ہمہ گیر تحریک جہاں نئی اصناف کو جنم دیتی ہے وہاں پرانی اصناف کو بھی متاثر کرتی ہے جدید اُردو شاعری کی تحریک ایک ہمہ گیر ادبی تحریک تھی۔ چنانچہ جہاں اس نے نئی روشوں کی آبیاری کی وہاں وہ قدیم اصناف سخن پر بھی اثر انداز ہوئی اور مثنوی، مرثیہ، غزل اور رباعی کے علاوہ قصیدہ بھی اس سے اثر قبول کئے بغیر نہ رہ سکا۔

دور جدید سے پہلے اگرچہ خال خال شعراء نے قصیدہ میں بعض دوسرے موضوعات و مقاصد کو بھی جگہ دی تھی لیکن مجموعی حیثیت سے قصیدہ سلاطین و ارباب دولت کی مدح و ستایش اور اس کے ذریعہ سے انعام و اکرام حاصل کرنے کے لئے وقف تھا۔ قصیدہ میں شاعر کے کمال کی بنیاد مبالغہ اور تخئیل پر تھی۔ جدید اُردو شاعری کی بنیاد حقیقت نگاری اور افادیت پر رکھی گئی تھی۔ چنانچہ اس تحریک کے علمبرداروں نے قصیدہ کو بھی حقیقت نگاری اور افادیت سے ہمکنار کرنے کی طرف توجہ کی۔ اس کوشش میں سب سے پہلے اسمٰعیل میرٹھی کا نام قابلِ ذکر ہے۔ انھوں نے قصیدہ کو مدح تک محدود نہیں رکھا بلکہ مستقل طور پر اس میں دوسرے موضوعات بھی داخل کئے اور تخئیل کے بجائے محاکات سے کام لیا حالی نے اسمٰعیل کے طرز پر قصیدے نہیں لکھے۔ لیکن انھوں نے یہ قدم اُٹھایا کہ مدحیہ قصاید میں حقیقت اور اصلیت پر زور دیا اور مبالغہ سے بچنے کی کوشش کی۔ ان سے پہلے مدح کی جان مبالغہ تھا۔ حالی نے ممدوح کے حقیقی اوصاف کو سیدھے سادے پیرایہ میں بیان کرنے کی طرح ڈالی، اس کے علاوہ انھوں نے مدح میں صرف شخصی اوصاف کا ذکر کیا اور قدیم طرز کے برخلاف ممدوح کے ساز و سامان، مثلاً تلوار گھوڑے اور

---

[1] یہ انجمن لاہور میں ۱۸۶۴ء میں قایم ہوئی تھی۔ ملاحظہ ہو نقوش، شخصیات نمبر۔ محمد حسین آزاد، آغا محمد باقر۔

ہاتھی وغیرہ کی تعریف مطلق قلم انداز کردی۔ نظم طباطبائی نے بھی قصیدہ کے دامن کو وسیع کیا لیکن ان کا راستہ سب سے الگ ہے۔ انھوں نے قصیدہ میں حقیقت نگاری کی روش کو فروغ دینے کے لئے اسلامی تاریخ خصوصاً پیغمبر اسلام کی حیات اقدس کے سچے واقعات کو منتخب کیا مجموعی حیثیت سے نظم کے قصاید نعت و منقبت کے تحت میں آتے ہیں لیکن تاریخی عنصر اور اصلیت کی آمیزش نے ان کی نوعیت کو بالکل بدل دیا ہے۔ چونکہ تاریخی واقعات میں اکثر ظہور اسلام کے زمانہ کی لڑائیوں کا ذکر ہے اس لئے نظم کے قصاید میں واقعہ نگاری کے ساتھ ساتھ رزم کی بھی گنجائش نکل آئی ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ نظم نے مدح کی بنیاد بالعموم ممدوحین کے اصلی واقعات زندگی اور حقیقی فضایل و محاسن پر رکھی ہے اس لئے انکے قصاید میں مدح سیرت نگاری اور کردار نگاری کی مترادف بن گئی ہے۔ جو اردو قصیدہ میں اپنے طرز کی پہلی چیز ہے۔ نظم کے قصاید میں واقعہ نگاری رزمیہ نگاری اور سیرت نگاری کا یہ امتزاج ایک قابلِ قدر اضافہ ہے جس کی اہمیت کبھی کم نہیں ہو سکتی۔ ان کے قصیدے پڑھ کر ہیبت کے فرق کے باوجود شعرائے ماسبق میں انیس اور شعرائے مابعد میں حفیظ کے شاہنامۂ اسلام کا خیال آتا ہے۔ کبھی کبھی یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ حفیظ نے شاہنامہ کا اسلوب شبلی اور اقبال کی بعض نظموں سے اخذ کیا ہے۔ لیکن اگر نظم کے قصاید کو مدنظر رکھ کر حفیظ کے شاہنامہ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ ماننے میں چنداں تامل نہ ہوگا کہ حفیظ کا فن تمامتر نظم کے قصاید سے مستعار ہے۔

جدید رجحانات سے متاثر ہو کر بعض دوسرے شعراء نے بھی قصیدہ میں نئے نئے موضوعات داخل کئے مثلاً ثاقب لکھنوی نے ایک قصیدہ "علوئے ہمت" کے عنوان پر لکھا۔ لیکن ان تغیرات کے ساتھ ساتھ اس دور میں قصیدہ کی روایتی حیثیت بالکل ختم نہیں ہوئی بلکہ بعض شعراء نے اسی کو برقرار رکھنے میں امتیاز حاصل کیا۔ ان میں صفی لکھنوی، محشر لکھنوی اور عزیز لکھنوی اہمیت کے مالک ہیں۔ صفی، محشر اور عزیز خصوصاً عزیز کے قصیدوں میں اگرچہ طرح طرح کی جدتیں ملتی ہیں جن میں کہیں کہیں جدید شاعری کا اثر بھی دکھائی دیتا ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے ان کا رشتہ جدید شاعری کے بجائے قصیدہ کی قدیم روایات سے زیادہ ملتا ہے۔ صفی، محشر اور عزیز نے ارباب دولت سے قطع نظر کر کے بزرگانِ دین کی شان میں قصیدے لکھے ہیں۔ چنانچہ ان کے تمام قصیدے مذہبی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھوں نے تشبیب میں جدت اور تنوع پیدا کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے۔ اس کے علاوہ مدحیہ مضامین کا روایتی حصار بھی ان کے قصیدوں میں ٹوٹ گیا ہے۔ ممدوحین کے اوصاف اور ساز و سامان کی تعریف میں قطعیت، مبالغہ اور تخئیل کی وہ کارفرمائی بہت کم رہ گئی ہے جو ان سے پہلے بزرگانِ دین کی مدح کا ایک لازمی جز تھی، انھوں نے ممدوحین کے فضایل و محاسن اور فیوض و برکات وغیرہ کا ان مذہبی جوشِ عقیدت کے ساتھ کیا ہے لیکن اکثر و بیشتر ان کی حیات اقدس کے مشہور و معروف واقعات کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ تلوار اور گھوڑے کی تعریف انھوں نے ہر جگہ ناگزیر نہیں سمجھی، بلکہ حسب موقع اسے ترک کر دیا ہے، یا اگر ان کا ذکر کیا ہے تو بے سروپا مبالغہ اور تخئیل سے بچنے کی کوشش کی ہے۔ انکے قصاید میں جدت، مضمون آفرینی، علمیت، معنویت اور شکوہ الفاظ کی جھلک جا بجا دکھائی دیتی ہے لیکن زبان کی صفائی، تسلسل بیان، روانی اور تغزل زیادہ نمایاں ہیں۔ محشر کے قصیدے عموماً رواں دواں ہیں۔ اس کے برخلاف صفی اور عزیز جا بجا اشکال اور دقت پسندی کی طرف مایل نظر آتے ہیں۔ عربی و فارسی کے ناموس اور ثقیل الفاظ و تراکیب اور فقرے بعض موقع ذہن کے لئے سدِ راہ ثابت ہوتے ہیں اور اور آمد اور برجستگی، تصنع اور آورد میں بدل جاتی ہے۔ مجموعی حیثیت سے ان کے قصاید میں مذہبی روایات اور اعتقادات کا عنصر اس قدر غالب ہے کہ ان میں ادبیت کے باوجود عمومیت بہت کم برقرار رہ سکی ہے۔ اس کا ایک بڑا سبب یہی ہے کہ انھوں نے قدیم شعراء کے برخلاف بزرگانِ دین کی مدح میں اختصار اور تعمیم کے بجائے تفصیل اور تخصیص سے کام لیا ہے۔

عزیز کے مجموعۂ کلام موسوم بہ "صحیفۂ ولا" میں پچاس سے زیادہ قصیدے ہیں جن میں سے متعدد قصیدے طویل الذیل ہیں۔ یہ تمام قصیدے بزرگانِ دین کی شان میں ہیں۔ عزیز نے کئی قصیدوں میں وہی زمینیں اختیار کی ہیں جو نظم طباطبائی نے اختیار کی تھیں ان کے قصاید کے موضوعات اور لب و لہجہ بھی بعض موقعوں پر نظم سے ملتا جلتا ہے، نظم کی طرح پیغمبر اسلام اور ائمۂ معصومین کی زندگی سے متعلق واقعات کو بعض قصیدوں میں انھوں نے بھی پیش کیا ہے۔ اس مماثلت کے پیش نظر اگر عزیز نے نظم کے قصیدوں سے براہ راست

اثر قبول کیا ہو تو کچھ تعجب کی بات نہیں لیکن عزیز کے قصیدے مجموعی حیثیت سے اپنی نوعیت میں نظم کے قصیدوں سے جداگانہ ہیں۔ نظم کے قصیدوں میں ظہور اسلام کے زمانہ کے تاریخی واقعات اور معرکہ آرائیوں کے بیان کو ایک مستقل حیثیت حاصل ہے۔ عزیز نے بھی بعثت اور فتح خیبر وغیرہ کے حالات میں قصیدے لکھے ہیں لیکن ان کا حاوی رجحان مدحت طرازی ہے۔ ظہورِ اسلام کے زمانہ کی مشہور لڑائیوں کا ذکر انھوں نے کیا ہے لیکن رزمیہ نگاری سے کام نہیں لیا۔ واقعہ نگاری ان کے قصیدوں میں ہے لیکن وہ بھی ممدوحین کے فضایل و محاسن کے بیان کی تابع ہو کر محض ضمنی طور پر آتی ہے۔ عزیز کے قصیدوں میں مدح کی یہی مرکزیت ہے جس کی وجہ سے ان کا رشتہ روایت سے مل جاتا ہے۔

عزیز کے قصیدے بنیادی طور پر روایت سے وابستہ ہونے کے باوجود جدت اور اختراع کا ایک بے نظیر نمونہ ہیں۔ سب سے اہم جدت جو عزیز کے قصیدوں دکھائی دیتی ہے اور جو کثرت استعمال کی وجہ سے ان کا مخصوص رنگ بن گئی ہے وہ تغزل کی آمیزش ہے۔ قصیدہ کی روایت پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تغزل اس کی سب سے بڑی کمزوری سمجھی گئی ہے لیکن عزیز نے تغزل کو قصیدہ کے آہنگ میں اکثر و بیشتر اس طرح سمو دیا ہے کہ یہی ان کا امتیازی کارنامہ بن گیا ہے۔ انھوں نے قصیدہ میں تغزل کی آمیزش کے نت نئے طریقے نکالے ہیں۔ کبھی غزل کے پیرایہ میں تشبیب میں حسن و عشق کے مضامین قلم بند کئے ہیں، کبھی حسن و عشق اور عاشق و معشوق کے درمیان مکالمہ لکھا ہے۔ کبھی حسن و عشق کا موازنہ کیا ہے۔ کبھی معشوق کا سراپا بیان کیا ہے۔ کبھی حسینوں کا ذکر چھیڑا ہے۔ کبھی عشق کی فضیلت بیان کی ہے اور کبھی منازل عشق کی سختیوں کو نظم کیا ہے۔ مضامین حسن و عشق کا بیان ملاحظہ ہو ؎

نہیں کٹتی شبِ فرقت لبوں پر گھٹ کے جان آئی — کہاں تک لے دلِ رنجور دعوائے شکیبائی
بلا کا جذب ہے کافر ادا اس حسن دلکش میں — تری جانب سے پھرتی ہی نہیں چشمِ تماشائی
علاجِ داغ کرتا ہے بسعی کاوشِ ناخن — مقدر سے ملا ہے چارہ گر بھی مجھ کو سودائی

"نگار ایشیائی" کا سراپا دیکھئے ؎

نگاہیں ہیں کہ اک پیمانۂ زہرِ ہلاہل ہیں — ہیں افعی کاکلیں اور عقرب جرارہ ہیں ابرو
ہے خال اک مشک دانہ اور بادام سیہ آنکھیں — رخ رنگیں ہے سیب اور شمع بینی ہے گل شبو
بنفشہ زار ہے روئے مخطط اس ستمگر کا — دہن پستہ ہے لب خرمانہ نخداں مثل شفتالو
یہ سب کچھ ہے مگر غائب دہن بھی ہے کمر بھی ہے — وہ ہے صفر عدم اور یہ ہے اک باریک تارِ مو

لیکن عزیز کی عاشقانہ تشبیبیں، سیدھے سادے جذبات عشق اور معشوق کے خد و خال کے بیان تک محدود نہیں ہیں بلکہ ان میں معنویت اور گہرائی بھی پائی جاتی ہے۔ حسن و عشق کا مفہوم ان کے یہاں بہت بلند اور وسیع ہے۔ وہ حسن حقیقی اور عشق سرمدی کے قایل ہیں اور ایک عارف کامل کی طرح دونوں میں ایک اتحاد معنوی ڈھونڈھ نکالتے ہیں ؎

ہے حسن و عشق میں اک اتحادِ معنوی باہم — برآمد دونوں یہ گوہر ہوئے ہیں ایک دریا سے

قصیدۂ سرجوش غدیر کی دعائیہ تشبیب میں عشق کے تصور کی وسعت اور ہمہ گیری ملاحظہ ہو ؎

مجھے اس بحرِ عشق سرمدی کا ایک قطرہ دے — کہ جس نے انبیا کے چشمۂ دل میں جگہ پائی
بوقتِ ذبح اسمٰعیل جس نے دل دہی کی تھی — خلیل اللہ کو دے دے کے تعلیم شکیبائی
یہی تھا باعث چاک قمیص حضرت یوسف — اسی نے تھی گواہی پاک دامانی پہ دانائی
بھلا یوں بیستوں تیشۂ فرہاد سے کٹتا — اسی نے بازوؤں میں کوہکن کے دی توانائی
یہی تھا حکمراں ملک حقیقی و مجازی میں — اسی نے عمر بھر دونوں جہاں میں کی ہے دارائی
اسی وادی کے ہر ذرے میں وسعت ہے بیاباں کی — اسی دجلہ کے ہر قطرہ میں جزر و مد دریائی

عزیز نے تشبیب میں بہاریہ اور رندانہ اشعار بھی لکھے ہیں - انھوں نے ان کا استعمال بھی عموماً عاشقانہ رنگ کو تیز کرنے کے لئے کیا ہے - اکثر ان کے قصیدوں کی تشبیبوں میں یہ تینوں عناصر گڈمڈ نظر آتے ہیں - بہاریہ اشعار میں کہیں کہیں محاکات اور زیادہ تر مضمون آفرینی اور تخیل سے کام لیا ہے - مبالغہ کی جگہ حسن تعلیل نے لے لی ہے لیکن بعض اشعار مبالغہ کے روایتی انداز سے خالی نہیں ہیں مثلاً :-

گماں ہو اس پہ فیض نامیہ سے سنبل تر کا — اگر پھینکے کوئی اک موئے گیسو صحن بستاں پر

بہاریہ اور رندانہ مضامین کے سلسلہ میں چند دوسرے اشعار ملاحظہ ہوں ؎

بہار برشکال آئی کہاں ہے ساقیِ مہرو — جگادے آج کی شب تو ذرا چلتا ہوا جادو
گھٹائیں ہر طرف امڈی ہوئی برسات کی راتیں — معاذ اللہ پھر اس پر دل اسیر حلقۂ گیسو
حسینوں کو دمِ گلگشت ہے یہ شغل دلچسپی — قبائے سبز کے دامن میں باندھے جاتے ہیں جگنو
نشیلی انکھڑیاں ساقی کی زاہد سے بھی کہہ اٹھیں — یہ پہلا روز فردوس کا ہے پی جامِ صہبائی
گھنے بال اس طرف سنبل نے کھولے بہر آرائش — گلابی مدھ بھری آنکھ اس طرف نرگس نے دکھلائی

عزیز نے عاشقانہ مضامین کی طرح رندانہ مضامین کو بھی قصیدہ میں مختلف طریقوں سے شامل کیا ہے - کبھی وہ عاشقانہ مضامین نظم کرتے کرتے رندانہ مضامین کی طرف رجوع ہو جاتے ہیں - کبھی بہاریہ اشعار کے بعد رندانہ اشعار لکھتے ہیں - کبھی رندوں کی ایک محفل آراستہ کرتے ہیں اور اس میں ایک شیخ صاحب کی آمد اور رندوں اور شیخ کے درمیان مئے صہبا کے مسئلہ پر مناظرہ و مکالمہ کا بیان کرتے ہیں - کبھی واعظ سے خطاب کرکے رندی اور بادہ پرستی کا جواز اور صلاح دینے کی فرمائش کرتے ہیں - اکثر رندانہ اشعار انھوں نے ساقی نامہ کے انداز میں لکھے ہیں -

عزیز نے بعض قصیدوں کی تشبیب میں صبح و شام کا سماں، رات کی کیفیت اور گرمی کی شدت وغیرہ کا بھی بیان کیا ہے - ان مضامین کے بیان میں ان کے قصیدوں میں قصیدہ کی مبالغہ اور تخیل کی قدیم روایات اور انیس و دبیر کے مرثیوں کی منظر نگاری کی خصوصیات کا امتزاج دکھائی دیتا ہے، ایک قصیدہ کی تشبیب میں گرمی کی شدت کا بیان یوں کرتے ہیں ؎

مجمر چرخ مجدر کی ہے یہ کیفیت، — اخگر نیر تاباں سے ہے شعلہ صفت،
بسکہ ہر جسم دہکتا ہے بسانِ اخگر — جوہر روح اڑا جاتا ہے سیماب صفت
سایہ ہر شخص کا تیزیِ حرارت سے سیاہ — شعلہ خیزی سے ہر اک جسم میں جوشِ حمرت
کیا تعجب ہے کہ ہو موم دل ہر جوہر — آج کل آئینہ دیکھے جو کوئی مہ طلعت

موسم کی کیفیات ہوں یا مناظر فطرت کا بیان عزیز اپنے مخصوص رنگ کو کہیں نہیں بھولتے - گرمی کی شدت کے بیان میں اس کی گنجایش تھی لیکن دیکھئے یہاں بھی اس کو کس طرح کھپایا ہے ؎

خطۂ حسن میں اک آگ لگی ہے دیکھو — گرمیِ جوشِ جوانی پہ ہے دونی حدت
شمع عارض ہے ادھر جلوہ فروز گیتی — اس طرف مہر جہاں تاب کی ہے اک شہرت
آتشِ عشق نے عشاق کو بس پھونک دیا — تھی اِدھر حسن اُدھر مہر جبیں حدت

ان مضامین کے علاوہ عزیز نے بعض قصیدوں کی تشبیب میں اخلاقی و علمی مضامین بھی نظم کئے ہیں - قصیدۂ "انقلاب ہستی" میں انھوں نے بے ثباتیِ دنیا کو بڑے موثر پیرایہ میں بیان کیا ہے اور اس کے بعد تربیتِ نفس اور معرفتِ الٰہی کی تلقین کی ہے - قصیدہ موسوم بہ "شمع حرم" میں انھوں نے تمام مذاہب و ملل کے علماء کی محفل سجائی ہے اور اس میں مکالمہ و مناظرہ کے ذریعہ سے مختلف مذاہب و علوم کے تصورات و نکات اور اصطلاحات وغیرہ کا بیان کیا ہے - اسی طرح قصیدہ موسوم بہ "برق تجلی" کی تشبیب میں انھوں نے معرفت کی ترغیب دی ہے

اور حکمت و فلسفہ کے ملحدانہ نظریات کی تردید کی ہے - ان تشبیبوں میں عزیز کا نقطۂ نظر العلم حجاب الاکبر کا مصداق ہے - وہ علم کے بجائے معرفت اور عقل کے بجائے عشق کے مبلغ ہیں - لیکن ان کے مقاصد اور نظریات اور اصطلاحات جن میں جدید علوم بھی شامل ہیں اسی طرح بیان کر جاتے ہیں کہ ان کے قصیدوں میں ایک عالمانہ فضا پیدا ہو جاتی ہے - قصیدۂ موسوم بہ شمع حرم میں کہتے ہیں ؎

روایت سے کوئی برہان ملی پیش کرتا ہے
درایت سے کوئی لاتا ہے استدلال دعوے پر

وہ کہتا ہے کہ یہ عالم قدیم الاصل ثابت ہے
یہ کہتا ہے غلط تفسیر حرف کن ہے سر تا سر

وہ کہتا ہے خلا ممکن ہو کہئے کیوں محال اس کو
دکھاتا ہے یہ اک سر بند شیشہ قطع حجت پر

وہ کہتا ہے نظام عہد فیثاغورث اعلیٰ ہے
ارسطو اور بطلیموس تو نادان تھے سر تا سر

کشش اک دوسرے سے پا کے اجرام سماویہ
مدور کرتے ہیں گردش بزور خسرو خاور

قصیدۂ موسوم بہ برق تجلی میں کہتے ہیں ؎

نصاب مکتب پیر مغاں ہے درسِ عرفانی
رہے گا تا بکے سرمست حکمتہائے یونانی

بتا تصدیق مظنونات و وہمیات یہ کب تک
ہوئے ہیں سب تصور تیرے تسویلات شیطانی

رٹی شکل حماری تو نے اقلیدس میں اس درجہ
ہوئے جاتے ہیں تجھ سے سلب خاصیات انسانی

عزیز کی تشبیبوں میں مضمون آفرینی اور تنوع کے ہمراہ تسلسل بیان کو بڑا دخل ہے - وہ مختلف النوع مضامین کو ربط و تسلسل کے پہلو نکال کر ایک ہی رشتہ میں اس طرح منسلک کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات ان میں ایک قصہ کا لطف پیدا ہو جاتا ہے - ان کے قصیدوں کی گریز میں بھی عموماً برجستگی اور بے تکلفی ہے - مدح میں انھوں نے ممدوحین کے فضایل و محاسن کے بیان میں جا بجا ان کی زندگی کے واقعات کو پیش نظر رکھا ہے جس سے ایک طرف ان کے قصیدوں میں واقعہ نگاری کا عنصر داخل ہو گیا ہے تو دوسری طرف ممدوحین کی شخصیت کے اصلی خدوخال بھی سامنے آ گئے ہیں - لیکن اسی کے ساتھ ساتھ چونکہ اس میں عقیدہ پرستی اور اس کی جزئیات کا دخل بہت بڑھ گیا ہے اس لئے اس کی فضا سر تا سر مذہبی ہو گئی ہے اور سوا مسلمانوں کے بہت کم لوگ اس سے لطف اندوز اور متاثر ہو سکتے ہیں - کہیں کہیں انھوں نے ممدوحین کی تلوار اور گھوڑے کی تعریف بھی کی ہے لیکن اس میں مبالغہ اور تخئیل کی بے اعتدالیاں اور صناعیاں قریب قریب نہ ہونے کے برابر ہیں - البتہ مذہبی جوش اور حسن عقیدت ہر جگہ کارفرما ہے -

عزیز کے قصیدے پڑھ کر ان کی قادر الکلامی، علم و فضل اور جدت پسندی کا قایل ہونا پڑتا ہے - انھیں قصیدے کے وقار کو برقرار رکھنے میں خاص کامیابی ہوئی ہے - علوم و فنون کی اصطلاحات، تشبیہات و استعارات اور تلمیحات وغیرہ کا استعمال انھوں نے بڑی چابکدستی سے کیا ہے - چند مثالیں ملاحظہ ہوں - قصیدۂ بہار ربیع کی تشبیب میں کہتے ہیں ؎

ہے تابعرش گلستاں کا گوشۂ دستار
کہ سرزمین عراق عرب سے آئی بہار

نشاط فصل ربیع و بہار عام الفیل
بساط سبزۂ گلکار دامن کہسار

زوال بہمن و دے، جوش موسم اردی
کمال نامیہ و سربلندیِ اشجار

بساط خاک پہ لیتا ہے کروٹیں سبزہ
کہ مست خواب جوانی ابھی ہے فصلِ بہار

عروج بادہ پرستی کا ہے یہی ہنگام،
کہ برج سعد میں ہیں سب ثوابت و سیار

ذنب ہے قوس میں مریخ اپنے برج میں ہے
قمر ہے اول میزاں میں آج آئینہ دار

حضرت علی اور ان کی شمشیر کی مدح میں کہتے ہیں ؎

کعبے پر اثر ہونا دیوار کا در ہونا،
پہلی یہ علامت ہے اک فاتح خیبر کی

وہ غزوۂ خیبر ہو صفین ہو یا خندق ضرغام الٰہی نے ہر ایک مہم سر کی
شعلہ ہوئیں دیواریں خیبر سے دھواں اُٹھا بجلی جو ادھر چمکی شمشیر دو پیکر کی
وہ تیغ زباں آور وہ تیغ ظفر پیکر وہ تیغ فنا گستر جو ملک ہے حیدر کی
وہ تیغ زبانہ کش وہ تیغ ظفر آیہ جو موت مجسم ہے اب مرحب و عنتر کی

گریز اور مدح کے اجزاء عزیز کے قصیدوں میں کمزور نہیں ہیں لیکن انھوں نے تشبیب پر زیادہ زور صرف کیا ہے۔ اس کی وجہ سے انکے بعض قصیدوں میں مدح تشبیب کے مقابلہ میں بہت مختصر ہوگئی ہے۔ قصیدۂ انقلاب ہستی اس کی مثال ہے۔ تغزل کے التزام میں جہاں کہیں قصیدے کی متانت اور لب و لہجہ کا خیال نہیں رکھا جا سکا وہاں عزیز کے قصیدے غزل بن کر رہ گئے ہیں۔ انھوں نے بعض قصیدوں میں ایسی زمینیں منتخب کی ہیں جو قصیدہ کے بجائے غزل کے لئے زیادہ موزوں تھیں۔ ان کے اس قسم کے قصیدے پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کی طبیعت غزل گوئی کے لئے زیادہ موزوں تھی بالکل اسی طرح جیسے ان کی بعض غزلہائے قصیدہ طور پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ انھیں قصیدہ سے زیادہ مناسبت تھی۔ اس کے علاوہ بعض موقع پر تقیل اور نامانوس الفاظ و تراکیب اور عربی کے فقرے اور آیات وغیرہ کی کثرتِ استعمال کلام کے اشکال و اغلاق کو بہت بڑھا دیتی ہے۔ کبھی کبھی پورے پورے مصرع عربی میں کہہ جاتے ہیں۔ فارسی کے علاوہ عربی زبان سے بھی عزیز کو مناسبت تھی۔ انھوں نے حضرت زین العابدین کی شان میں ایک قصیدہ کے آخر میں فرزدق کے مشہور عربی قصیدے کا ترجمہ بھی شامل کیا ہے۔

دورِ جدید میں نئے رجحانات اور سامنتی نظام کے زوال کے پیش نظر قصیدہ کی بقا کی دو ہی صورتیں رہ گئی تھیں۔ ایک یہ کہ قصیدہ کو جدید نظم کے قالب میں ڈھال دیا جائے اور دوسرے یہ کہ بزرگانِ دین کی مدح کی جائے، اردو شعراء نے اول الذکر صورت کو[1] اور موخر الذکر صورت کو مذہبی عناصر کے غلبہ کی وجہ سے کوئی خاص مقبولیت نہ حاصل ہو سکی اور آخر کار اس صنف کا خاتمہ ہوگیا۔

---

[1] نئے ادبی رجحانات

گلہائے پریشاں

آراستۂ الیاس احمد (ریٹائرڈ سٹرکٹ جج)

ضخامت کتاب ۵۰۸ صفحات۔ تقطیع بڑی۔ قیمت سات روپیہ آٹھ آنے

ملنے کا پتہ :- کتابستان۔ الہ آباد

"گلہائے پریشاں" فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے۔ آغاز عشق سے انجام عشق تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں اُن کے متعلق سرخیاں قایم کی گئی ہیں اور چیدہ چیدہ متحد المضامین اشعار ہر سرخی کے تحت میں تقدم و تاخر کے لحاظ سے درج ہیں۔ مراحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ خمریات، مذہبیات، اخلاقیات وغیرہ کے متعلق بھی سرخیاں قایم کی گئی ہیں۔ اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ درج ہے۔ اساتذۂ سابق کی تیس تصویریں بھی کتاب میں شامل ہیں۔

اُردو ادب میں یہ کتاب ایک دلکش و دلفریب اضافہ ہے۔ اہلِ ذوق ملاحظہ فرمائیں۔ "شنیدہ کے بود مانند دیدہ"

دیوان ذوق مرتبۂ آزاد — پر ایک نظر

(محمد انصار اللہ نظر خورجوی)

شمس العلماء مولانا محمد حسین آزاد دہلوی نے جس محنت و کاوش سے اپنے استاد خان بہادر شیخ ابراہیم ذوق دہلوی کا کلام جمع کیا اور جس خوش سلیقگی سے مرتب کیا یقیناً قابلِ تعریف ہے اس کی ترتیب میں مولانا نے بقول خود "۔ ۱۸ مہینے دن رات آنکھوں کا تیل ٹپکایا ہے"[1] لیکن پھر بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ کلام کے جمع کرنے میں کما حقہٗ تلاش و تجسس سے کام نہیں لیا ممکن ہے کہ یہ کسی مصروفیت کے سبب ایسا ہوا ہو، لیکن بہر حال یہ افسوسناک حقیقت ہے۔

اس دیوان ذوق میں غور کیجئے تو بعض اشعار ایسے بھی مل جائیں گے جو دوسرے اساتذہ کے ہیں لیکن کسی غلط فہمی کی بنا پر مولانا کو اپنے استاد کے دیوان میں شریک کر بیٹھے، بہادر شاہ ظفر کو تو خیر جانے دیجئے جن کی غزلیں مولانا نہایت اطمینان سے اپنے استاد کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، مثال کے طور پر یہ غزل دیکھئے ؎

مزا چکھایا ہے کوہکن کو جو عشق آیا ہے امتحاں پر — کہ لایا تو جوئے شیر لیکن چھٹی کا دودھ آگیا زباں پر

اسی غزل کے متعلق مولانا کا ارشاد ہے :-

"استاد مرحوم بادشاہ کے سامنے اپنا شعر یا غزل نہ پڑھتے تھے طبیعت سے واقف تھے ..... جب ایسا موقع ہوتا تو اپنی غزل میں ان کا تخلص ڈال کر بھیج دیتے ..... جب بادشاہ کا پہلا دیوان چھپ کر آیا تو مجھے یاد ہے۔ والد مرحوم نے غزل مرقوم الذیل دیکھ کر مجھ سے کہا دیکھو یہ غزل بھی بادشاہ کو دیدی لڑکپن کی ہے۔ والد کو پہلے سے ساری یاد تھی"[2]

حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ ظفر کا پہلا دیوان ۱۲۲۳ھ / ۱۸۰۷ء میں شایع ہو چکا تھا اور مولانا ۱۸۳۲ء میں پیدا ہوئے، پیدائش سے ۲۵ برس قبل کے واقعہ کے متعلق مولانا کا بیان ملاحظہ فرمائیے۔ یہی نہیں بلکہ استاد ذوق ۱۲۲۴ھ / ۱۸۰۷ء میں میر کاظم حسین بے قرار کی جگہ ولی عہد کو اصلاح دینے پر مامور ہوئے[3] چنانچہ دیوان اول کی کسی غزل کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ذوق کی ہے یا ذوق کی اصلاح کردہ ہے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں غزل مذکورہ کی بحر بہادر شاہ کی پسندیدہ ترین بحر ہے اور استاد کے دیوان میں اس بحر میں کوئی دوسری کاوش نہیں ملتی۔ اس غزل کے مقطع پر غور فرمائیے ؎

کہاں رہی مجھ میں جاں ہے باقی کہ ہے دھواں ہو کے اب آتی — جو ذوق آنسو کی بوند ٹپکی ہمارے دل طپاں پر

اہلِ ذوق اس بات کو خوب سمجھ سکتے ہیں کہ اس مقطع میں ظفر کا تخلص ذوق سے زیادہ کھپتا ہے لیکن بہر حال مولانا کا فیصلہ بھی یقیناً کسی بنیاد ہی پر ہوگا۔

مزا تو یہ ہے کہ ظفر کے علاوہ دوسرے اساتذہ کا کلام بھی اس دیوان کی زینت ہے، اب تقریباً سو برس (ذوق کے انتقال کو) ہو چکے ہیں وسایل بھی نہایت محدود ہو کر رہ گئے ہیں اس لئے ہر ہر شعر کے متعلق تحقیق کرنا کہ واقعی ذوق کی کاوش ہے یا کسی اور کی

---

[1] دیوان ذوق — [2] ایضاً ص ۱۱۲ — [3] حیات ظفر مصنفۂ مفتی انتظام اللہ ص ۵۸

سخت مشکل ہے پھر بھی بعض اشعار اور غزلیات کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذوق کی کاوش نہیں ہیں مثلاً ؎

سرو عاشق ہوگیا اس غیرتِ شمشاد کا　　غل مچایا قمریوں نے ہے مبارکباد کا

یہ مطلع اس طرح دیوان ناسخ جلد دوم میں درج ہے :-

سرو عاشق ہوگیا اس غیرتِ شمشاد کا　　غل مچایا قمریوں نے بھی مبارکباد کا

صرف ایک لفظ یعنی "بھی" کا فرق ہے۔ مولانا آزاد اس غزل کے متعلق فرماتے ہیں کہ "یہ غزل ناسخ کی غزل پر کہی تھی"[1] قیاس ہے کہ ذوق نے بطور طرح یہ مطلع کہیں لکھ رکھا ہوگا مولانا کے ہاتھ لگا اور استاد کے دیوان میں شریک ہوگیا۔

ایک غزل مولانا آزاد نے "آبِ حیات" میں نقل کی اور کئی سال بعد اسے دیوان ذوق میں درج کیا، اس وقفہ میں غزل کی ہیئت یکسر بدل گئی اور مزا یہ کہ یہ نئی صورت پہلی شکل کے مقابلہ میں نہایت گری ہوئی بلکہ بعض شعر مہملیت کے درجہ تک پہونچ رہے ہیں اس کے علاوہ پہلی شکل کی تائید تو قدیم تذکروں اور دیوان ذوق کی پہلی ترتیبوں سے ہو جاتی ہے لیکن اس نئی صورت کا اس سے پہلے کہیں سراغ نہیں ملتا۔ حالانکہ یہ بھی حقیقت ہے کہ "آبِ حیات" میں مولانا نے استاد ذوق کا منتخب کلام صحیح ترین مسودہ سے نقل کیا ہوگا اور دیوان ذوق کے لئے ذوق کے کلام کا اس سے زیادہ معتبر مسودہ ڈھونڈھنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی ہوگی اور اگر محسوس بھی ہوتی تو اس کے مواقع کہاں تھے جب کہ مولانا کے خطوط سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسودات ضایع ہو رہے ہیں[2]۔ تبرکاً یہ غزل ملاحظہ فرمائیے :-

آبِ حیات سے اصل صورت میں	دیوان ذوق میں نظرِ ثانی کے بعد
مزے یہ دل کے لئے تھے نہ تھے زباں کے لئے	مزے تو دل کو ملے تھے ہوئے زباں کے لئے
سو ہم نے دل میں مزے سوزشِ نہاں کے لئے	پہ ہم نے دل میں مزے سوزشِ نہاں کے لئے
فروغ عشق سے ہے روشنی جہاں کے لئے	فروغ عشق سے ہے روشنی جہاں کے لئے
یہی چراغ ہے اس تیرہ خاکداں کے لئے	کہ یہ چراغ ہے اس تیرہ خاکداں کے لئے
صبا جو آئے خس و خار گلستاں کے لئے	صبا ہے آئی خس و خار گلستاں کے لئے
قفس میں کیونکہ نہ پھر کے دل آشیاں کے لئے	قفس میں لوٹ رہا ہے دل آشیاں کے لئے
حجر کے چومنے ہی پر ہے حجِ کعبہ اگر	جو سنگ کعبہ کے بوسہ میں حج کعبہ ہے شیخ
تو بوسہ ہم نے بھی اس سنگِ آستاں کے لئے	تو بوسے ہم نے بھی اس سنگ آستاں کے لئے
نہ چھوڑ تو کسی عالم میں راستی کہ یہ شے	نہ دینا ہاتھ سے تم راستی کو عالم میں
عصا ہے پیر کو اور سیف ہے جواں کے لئے	عصا ہے پیر کو اور سیف ہے جواں کے لئے
جو پاس مہر و محبت کہیں یہاں بکتا،	دکان حسن میں رکھتے نہیں متاع وفا
تو ہم بھی لیتے کسی اپنے مہرباں کے لئے	وگرنہ لیتے ہم اک اپنے مہرباں کے لئے
خلش سے عشق کے ہے خار پیرہن تن زار	خلش سے عشق کے ہے خار پیرہن اے یار
ہمیشہ اس ترے مجنون ناتواں کے لئے	یہ جان اس ترے مجنون ناتواں کے لئے
تپش سے عشق کی یہ حال ہے مرا گویا	الٰہی سوزِ محبت سے اُڑتا ہے تنِ زار
بجائے فخر ہے سیماب استخواں کے لئے	کہ لایا عشق ہے سیماب استخواں کے لئے

[1] دیوان ذوق صفحہ ۲۲ — [2] مجموعۂ مکاتیب آزاد (رقعہ بنام فراق) صفحہ ۹۰

الٰہی کان میں کیا اس صنم نے پھونک دیا
کہ ہاتھ رکھتے ہیں کانوں پہ سب اذاں کے لئے

نہیں ہے خانہ بدوشوں کو حاجتِ ساماں
اثاثہ چاہئے کیا خانۂ کماں کے لئے

نہ لوحِ گور پہ مستوں کے ہو نہ ہو تعویذ
جو ہو تو خشتِ خمِ مے کوئی نشاں کے لئے

اگر امید نہ ہم سایہ ہو تو خانۂ یاس
بہشت ہے ہمیں آرام جاوداں کے لئے

وہ مول لیتے ہیں جس دم کوئی نئی تلوار
لگاتے پہلے مجھی پر ہیں امتحاں کے لئے

صریحِ چشمِ سخن گو تری کہے نہ کہے
جواب صاف ہے پر طاقت و تواں کے لئے

رہے ہے ہول کہ برہم نہ ہو مزاج کہیں
بجا ہے ہول دل ان کے مزاج داں کے لئے

مثال نے ہے مراجب تلک کہ دم میں دم
فغاں ہے میرے لئے اور میں فغاں کے لئے

بلند ہووے اگر کوئی میرا شعلۂ آہ
تو ایک اور ہو خورشید آسماں کے لئے

چلے ہیں دیر کو مدت میں خانقاہ سے ہم
شکستِ توبہ لئے ارمغاں مغاں کے لئے

بنایا آدمی کو ذوق ایک جزو ضعیف
اور اس ضعیف سے کل کام دو جہاں کے لئے

الٰہی کان میں ہے کیا صنم نے پھونک دیا
کہ ہاتھ رکھتے ہیں کانوں پہ سب اذاں کے لئے

قدِ خمیدہ پہ اپنے ہیں بال زیب و بال،
اثاثہ کچھ تو رہے خانۂ گماں کے لئے

مری تو گور پہ جام و سبو کی ہو تصویر
کہ یادگار زمانہ رہے نشاں کے لئے

امید ہو گئی ہم سایہ ورنہ خانۂ یاس
بہشت تھا ہمیں آرام جاوداں کے لئے

نگاہ ناز نے دیکھے تھے جوہر آج اپنے
دل اپنا ہم کو بھی یاد آیا امتحاں کے لئے

تمہاری نرگسِ بیمار نے جو کی تھی نگاہ
وہی جواب ہوا طاقت و تواں کے لئے

مزاج ان کا نہ بجلی ہے اور نہ ہے سیماب
خطر جو ہے تو یہی ہے مزاج داں کے لئے

نہیں ہوں نے مگر اتنا مجھے بھی ہے معلوم
فغاں ہے میرے لئے اور میں فغاں کے لئے

اڑا کے آہ کا شعلہ کبھی بنائیں گے ہم
شبِ فراق میں خورشید آسماں کے لئے

چلے ہیں دیر کو مدت سے خانقاہ سے ہم
شکستِ توبہ لئے ارمغاں مغاں کے لئے

بنایا ذوق جو انساں کو اس نے جزو ضعیف
تو اس ضعیف سے کل کام دو جہاں کے لئے

اس غزل کے باقی اشعار دیوان ذوق میں بھی صحت کے ساتھ درج ہیں البتہ اس شعر کا کہیں سراغ نہیں ملتا ہے

نگاہِ ناز نے کی دیر ورنہ میں تیار
ہوں کب سے بیٹھا ہوا مرگ ناگہاں کے لئے

قیاس ہے کہ یہ مذکورۂ بالا تیرھویں (۱۳) شعر کی ہی بدلی ہوئی ایک اور شکل ہے۔

دیوانِ ذوق میں ذوق کے ایک صحیح شعر کے بجائے دو دو اشعار کئی جگہ لکھے ہیں مثلاً ایک شعر یہ تھا ہے

تپِ دل شمع کی جب کم نہیں ہوتی ناچار
اس کو کافور سفیدیٔ سحر دیتی ہے

اس کو دیوان ذوق میں جگہ نہ مل سکی البتہ اس مضمون کے دو اور اشعار درج ہیں جو یہ ہیں ہے

رات بھاری تھی سر شمع پہ سو ہو گزری
کیا طبا شیر سفیدیٔ سحر دیتی ہے

شمع گھبرا نہ تپِ غم سے کہ اک دم میں ابھی
آ کے کافور سفیدیٔ سحر دیتی ہے

اور ہے

بعض اشعار ایسے ہیں جو ذوق کے عزیز ترین شاگردوں کو بھی نہ مل سکے لیکن مولانا آزاد کو دستیاب ہو گئے، مثلاً یہ شعر ہے

اس خال رخ پہ جمع ہوئے قطرۂ عرق ، ہندو اسیر دیکھیں ہیں درانیوں میں ہم

اس شعر کے علاوہ تمام غزل قدیم ترتیبوں میں ملتی ہے لیکن یہی ایک شعر ان کے ہاتھ نہ لگ سکا۔ نواب مرزا خاں داغ نے اس غزل پر خمسہ کہا ہے وہ بھی ہر شعر کی تضمین کرنے میں کامیاب ہو گئے لیکن یا تو وہ اس شعر پر مصرعہ نہ لگا سکے یا یہ شعر ہی ان کے ہاتھ نہ آسکا۔

اس نوعیت کے متعدد اشعار بلکہ غزلیں دیوان ذوق میں موجود ہیں ، پروفیسر شیرانی نے عرصہ ہوا اس موضوع پر ایک تحقیقی مضمون رسالہ "ہندوستانی" میں لکھا تھا اس میں موصوف نے چودہ غزلوں کے متعلق یہ فرمایا تھا کہ خود مولانا آزاد کی کاوش ہیں ان غزلوں کا ایک ایک مصرعہ درج ذیل ہے ؎

(۱) خدا نے میرے دیا سینہ لالہ زار مجھے
(۲) مرض عشق جسے ہو اسے کیا یاد رہے
(۳) چشم قاتل ہمیں کیونکر نہ بھلا یاد رہے
(۴) تدبیر نہ کر فایدہ تدبیر میں کیا ہے
(۵) پریرو کیا ستمگر پیشتر ایسے نہ ہوتے تھے
(۶) نہ کھینچو عاشق تشنہ جگر کے تیر پہلو سے
(۷) برق میرا آشیاں جلا کر لے گئی
(۸) حد رقم سے وصف جبیں ہے صنم پرے
(۹) ذکر مژگاں تیرا جس کے روبرو نکلا کرے
(۱۰) خم ابرو ترا جب یار نظر آتا ہے ،
(۱۱) دکھلا نہ خال ناف تو اے گلبدن مجھے
(۱۲) مار کر تیر جو وہ دلبر جانی مانگے ،
(۱۳) نہ دیں گواہی جو داغ کہن نہیں دیتے
(۱۴) ہم سے ظاہر و پنہاں اس غارت گر کے جھگڑے ہیں

اس میں شک نہیں کہ بعض قرائن ایسے بھی ہیں جن کی بنا پر ان میں سے چند غزلوں کو ذوق کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے لیکن ایک محقق کا کسی معاملہ میں شبہ کبھی بے بنیاد نہیں ہو سکتا اور ان غزلوں میں بعض اشعار ایسے بھی ملتے ہیں جو ذوق کے طرز سے مطابقت نہیں رکھتے۔

مولانا آزاد پر یہ اعتراض ان کی زندگی میں بھی ہو چکا ہے چنانچہ خود "ایک بار کوہ نور کے اڈیٹر سے کہا کہ میں نے اس دیوان کو ترتیب دینے میں بڑی محنت کی ہے الزام یہ ہے کہ میں خود غزلیں کہکر استاد کے نام سے شایع کرتا ہوں"[1]۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس وقت بھی لوگوں کو اس دیوان ذوق پر شبہ تھا۔

یہ رہا تصویر کا ایک پہلو اب دوسری طرف سے دیکھئے ، اس دیوان میں ایسے کافی اشعار شامل نہ کئے جا سکے جو خود مولانا کے علم میں تھے۔ سبب ظاہر نہیں مثلاً یہ شعر ؎

میرا گریہ ترے رخسار کو چمکاتا ہے تیل اس آگ پہ تل آنکھ کا ٹپکاتا ہے

یہ مطلع آب حیات میں درج ہے اور اس کے متعلق مولانا فرماتے ہیں :-

"استاد مرحوم کا ایک مطلع یاد آگیا جس کا مصرعہ آخر اس انگوٹھی پر نگینہ ہو گیا"[2]

دیوان ذوق میں ایک جگہ مولانا رقمطراز ہیں :-

"شعر مرقوم الذیل ایک مسدس کا ترجیع بند ہے کہ جناب سید الشہداء کے مرثیہ میں لکھا تھا ، کئی بند اس کے بندۂ آزاد کو یاد ہیں اپنی جگہ پر وہ بھی درج ہوں گے ؎

کرتے اپنے سر کو جو نوک سناں پر تاج ہیں عشق میں وہ کرتے حاصل رتبۂ معراج ہیں"[3]

---

[1] مولانا محمد حسین آزاد از طالب علی ص ۴۶ - [2] آب حیات ص ۴۳۱ - [3] دیوان ذوق ص ۱۴۸

لیکن پورا دیوان چھان ڈالئے ان کئی "بندوں" کا پتہ نہیں چلتا۔

یہ دو اشعار ذوق کے حالات میں مولانا نے لکھے ہیں ؎

ٹھلیاں تو نہ تھیں وہ مئے عشرت کے سبو تھے　　یا قلزم مستی کے حباب لب جو تھے
لازم تھا کہ لکھ باندھتے یہ ان کے گلو میں　　ہے بند کیا عیش کے دریا کو سبو میں

اور یہ دونوں اشعار بقول آزاد، ذوق کی ایک مثنوی کے ہیں[1] لیکن ان کو بھی ذوق کے کلام میں کوئی جگہ حاصل نہیں۔

بعض شعر مولانا نے لکھے ہیں لیکن اس کی صراحت نہیں ہوتی کہ کس کے ہیں، نہ ہی ان کو مولانا نے کلام ذوق میں جگہ دی ہے ایک قطعہ یہ ہے :-

چہ خوش گفت فردوسئ پاک ذات　　کہ رحمت بر آں تربت پاک باد
میازار موری کہ دانہ کش است　　کہ جاں دارد و جان شیریں خوش است[2]

اسی طرح ایک مطلع یہ ہے :-

یوں پھریں اہل کمال آشفتہ حال افسوس ہے　　اے کمال افسوس ہے تجھ پر کمال افسوس ہے[3]

سیاق و سباق کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ یہ اشعار ذوق نے فی البدیہہ کہے ہوں گے لیکن اس قیاس پر یقین نہیں کیا جا سکتا مولانا نے ان کو بھی دیوان میں جگہ نہیں دی ہے۔

بعض اشعار ایسے ہیں جو بہ آسانی دستیاب ہو سکتے تھے مثلاً یہ مطلع ؎

نہیں تدبیر کچھ بنتی پڑے سر کو پٹکتے ہیں،　　نہ دل چھوڑے ہے اس کو اور نہ ہم دل چھوڑ سکتے ہیں

یہ مطلع "گلشن بے خار" میں نقل ہوا ہے اور مولانا کے کتب خانہ میں یہ تذکرہ یقیناً موجود تھا بلکہ مولانا کے پیش نظر بھی رہا ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے اس کو اس نگاہ سے نہیں دیکھا، خمخانۂ جاوید میں بھی لالہ سری رام نے اس مطلع کو جگہ دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہیں اور بھی دستیاب ہو سکتا تھا۔

بعض تذکرہ نگاروں نے ذوق کے کچھ اور اشعار کا بھی پتہ دیا ہے مثلاً ؎

چق ترے دالاں کی نازک بہت ہے اے نازنیں،　　کیا لگائی اس میں ہیں پائے مگس کی تیلیاں

یہ مطلع خمخانۂ جاوید میں موجود ہے۔ اگرچہ حوالہ نہ دینے کے سبب اس کی صحت یقینی نہیں لیکن پھر بھی اس سے پتہ چلتا ہے کہ کچھ وسایل موجود تھے جن سے کلام ذوق کی فراہمی ممکن تھی۔

دیوان ذوق میں بے شک اس نوعیت کی کمیاں موجود ہیں لیکن پھر بھی آزاد کی محنت قابل قدر ہے البتہ ان خامیوں کا تقاضہ ہے کہ اس طرف بھی توجہ کی جائے اور ایک صحیح تر اور ضخیم تر دیوان مرتب کیا جائے۔ اگرچہ وسایل نہایت محدود ہیں لیکن پھر بھی ذوق کے ایک صحیح دیوان کی تاریخ وار ترتیب کے امکانات موجود ہیں۔ میں کوشش کر رہا ہوں خدا کامیاب کرے۔ آمین

---

[1] آب حیات ص ۵۶۹ - [2] ایضاً ص ۵۷۶ - [3] ایضاً ص ۵۷۱ - [4] خمخانۂ جاوید جلد ۵ - ص ۵۴۳

توقیت

تاریخ اسلامی ہند کے سلسلہ میں اڈیٹر نگار نے توقیت مرتب کی تھی جس میں ۵۱ھ سے ۹۳۲ھ تک کے تمام اہم تاریخی واقعات بقید سنہ ہجری یکجا کر دئے گئے ہیں۔ تاریخ کے طلبہ کے لئے بڑی کار آمد چیز ہے۔ قیمت ایک روپیہ - علاوہ محصول -

منیجر نگار لکھنؤ

خیر بہوروی

(ایک وطن پرست شاعر کی حیثیت سے)

(نقاد دہلوی)

خیر صاحب، شاعر کی حیثیت سے زیادہ مشہور نہ ہوں لیکن ایک انسان ہونے کی حیثیت سے ان کی خدمات کے قدرشناس کم نہیں۔ وہ بڑے عملی انسان ہیں اور انھوں نے ملک و وطن کی خدمت زیادہ تر اپنے کردار و عمل ہی سے کی ہے۔ یہاں تک کہ اب بھی جبکہ ان کی صحت بہت گر چکی ہے اور انحطاط عمر نے انھیں مضمحل کر دیا ہے، وہ ہر وقت قومی خدمت کا کوئی نہ کوئی عملی پہلو ضرور سوچتے رہتے ہیں۔ لیکن چونکہ اس وقت ان کی قومی خدمات کا سوال سامنے نہیں ہے اس لئے زیادہ تفصیل غالباً بے محل ہوگی، لیکن اس خیال سے کم از کم خیر صاحب کا مسلک لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ جناب نقاد کا یہ مختصر سا مضمون شایع کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے دراصل ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کا بھی بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ (نیاز)

بیسویں صدی کے ہندوستان میں احساس آزادی کو تیز کرنے والے فنکاروں میں خیر بہوروی کی جنبش قلم بھی کافی اہمیت رکھتی ہے یعنی سامراج، سرمایہ داری، فرقہ پرستی، تنگ نظری، تعصب، جہالت، عیش پرستی اور ریاکاری وغیرہ سے متاثر ہو کر خیر صاحب نے ۱۹۳۰ء کے بعد اور ۱۹۴۷ء سے پہلے جو نظمیں اور غزلیں لکھی ہیں وہ غیر منقسم ہندوستان کے اکثر معیاری رسایل میں شایع ہو چکی ہیں، خیر صاحب غزل کے بھی شاعر تھے لیکن زمانہ کے حالات نے انھیں غم جاناں سے ہٹا کر غم دوراں کی طرف متوجہ کر دیا ——— بیسویں صدی کے ہندوستانی شاعروں نے ایک زوال خوردہ تمدن سے جو تغزل ورثہ میں پایا تھا اس کے غیر مفید اجزا کو پیش نظر رکھکر انھوں نے "غزل کے ناخداؤں سے دو دو باتیں" کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس کے چند شعر یہ ہیں :-

یہ بتاؤ ملک و ملت میں لگی ہو آگ جب — چھٹ رہی ہو ہاتھ سے ہوش و خرد کی باگ جب،
ہو رہی ہو خوں سے رنگیں، جب وطن کی سرزمیں — بھائی بھائی کے لئے جب کھینچتا ہو آستیں
قوم کی تہذیب کا گل ہو رہا ہو جب چراغ — دولت علمی سے مفلس ہو رہے ہوں جب دماغ
فتح جب پانے لگا ہو صدق پر کذب اور جھوٹ — دھرم کے جاگیرداروں نے مچا رکھی ہو لوٹ،
چند پیسوں کے عوض جب خانقاہوں کے خدا — بیچتے ہوں مذہب و ملت بنام مصطفا
الغرض انسانیت جب ہو رہی ہو پائمال — زندگی جب بن رہی ہو موت کی زندہ مثال
ایک شاعر کے فرایض اے لکیروں کے فقیر! — کیا فقط رہنا ہے "دام زلف و گیسو میں اسیر؟"۔

فرقہ پرستی قدامت پرستی کے مظاہرے ۱۹۲۷ء سے ہندوستان کا ایک اہم سوال بن گئے تھے یعنی مندر، مسجد، گائے اور باجے کے سلسلہ میں ہونے والے جھگڑوں سے سیاسی، اقتصادی اور نفسیاتی اعتبار سے ہندوستان کو جو نقصان

پہونچا اس کو نظر میں رکھتے ہوئے خیر بہوروی کا احساس ملاحظہ ہو:۔

برہمن ویدوں سے پوچھیں مولوی قرآن سے
پھر مجھے دونوں بتائیں یہ ذرا ایمان سے

وہ خدا کیسا ہے جو تنہا مسلمانوں کا ہے
اور خالق صرف کعبہ کے نگہبانوں کا ہے

ایشور کیسا ہے وہ کیسا ہے وہ پرماتما
ہندوؤں پر صرف جو کرتا ہے کرپا اور دَیا

وہ خدا ہے، ایشور ہے، یا کوئی انسان ہے؟
جس کا مسجد اور مندر میں فقط استھان ہے؟

وہ خدا قرآن کا ہے اور نہ وہ ویدوں کا ہے
ہے اگر کوئی خدا ایسا تو مت بھیدوں کا ہے

اسی جذبہ کو انھوں نے زیادہ مفکرانہ لہجہ میں اس طرح ظاہر کیا ہے:۔

رات پھولوں کی سبھا میں لے گیا مجھکو خیال
دامن موج وصبا میں نکہت گل کی مثال،

جل رہے تھے کانپتی شاخوں پہ جگنو کے چراغ
ننھے ننھے قمقموں سے بھر گیا تھا سارا باغ

محو حیرت تھا ابھی میں دیکھ کر یہ اہتمام
کہ پکارا دور سے لیکر کسی نے میرا نام

دل یہ کہتا تھا کہ کوئی آسمانی ساز ہے
کان کہتے تھے کہ پہچانی ہوئی آواز ہے

اُٹھ گئے میرے قدم اس دلفریب آواز پر
عشق جیسے جھوم اُٹھتا ہے حسین آواز پر

بلبلِ شیریں نوا نے مسکرا کر یہ کہا،
اے گلوں کے رازداں اے شاعرِ درد آشنا

کرشن کا تو بھگت ہے ان کے لئے یہ یہ سبھا
اس لئے آئے ہوئے ہیں آج دیوی دیوتا

تو بھی کوئی گیت گا دے آج ایسا دلکشا
ہندو و مسلم کی جس سے جاگ اُٹھے آتما

کرشن کے سندر مکٹ کی روشنی تھی چار سو
ہر طرف چھوٹے بڑے یہ کر رہے تھے گفتگو

اے منش کے روپ میں اوتار گیتا کے رسول
ایک انساں دوسرے انساں سے کرتا ہی فضول

پھر محبت کی بجائیں آپ بنسی ایک بار
تاکہ دھل جائے دلوں سے کھوٹ کا گرد و غبار

کنس کے بنسوں نے قبضہ کر لیا ہے راج پر
ہم کو کب قبضہ ملے گا اپنے تخت و تاج پر

یہ نظم ۵۸ء میں لکھی گئی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہندو و مسلم کی آتما کو کس طرح جگانا چاہتے ہیں۔ خیر صاحب کی وطن پرستی کبھی نرم لب و لہجہ اپناتی ہے اور کبھی سخت انداز میں نمودار ہوتی ہے مثلاً "بارگاہ قدس میں فرشتوں کا وفد" خیر صاحب کی ایک ایسی نظم ہے جس میں قدامت پرستی کی بنیادیں ہلائی گئی ہیں۔ یہ نظم "ادبِ لطیف" لاہور کے سالنامہ میں شایع ہوئی ہے۔

جذبۂ وطن پرستی:۔

خدا آزاد ہے قیدِ مذاہب اور ملت سے
محبت ہے اسے حُسنِ عمل سے حُسنِ فطرت سے

وہ کہتا ہے خدا ہندو ہے مسلم ہے نہ عیسائی
نہ شیعہ ہے نہ سُنّی ہے نہ مرزائی نہ موسائی

کبھی مندر میں جاتا ہے کبھی مسجد میں جاتا ہے
کبھی گنگا نہاتا ہے کبھی چندن لگاتا ہے

کبھی توریت اور انجیل کی باتیں بتاتا ہے
کبھی قرآن پڑھتا ہے کبھی گیتا سناتا ہے

کبھی حوروں پہ ہنستا ہے کبھی جنت پہ ہنستا ہے
حرم کے پاسبانوں کو مقدس چور کہتا ہے

مقدس خانقاہوں کو وہ کہتا ہے پری خانہ
کبھی شداد کی جنت کبھی بزمِ فریبانہ

عذابِ زندگی کہتا ہے انساں کی غلامی کو
کسی کے سامنے جھکتا نہیں ہے وہ سلامی کو

وہ کہتا ہے وطن پر جان دینا عین ایماں ہے
اسی کا نام جنت ہے یہی معراجِ انساں ہے

انقلاب اور آزادی

خیر صاحب نے غلام ہندوستان کی رگِ حمیت پر کافی ضربیں لگائی ہیں اس سلسلہ میں انکی ایک نظم کا عنوان ہے :- " ہندوستان ایک مصری کی نظر میں "

تاج ہوٹل بمبئی میں ایک مصری نوجواں — خندہ زن تھا تجھ پر اے پیرِ کہن ہندوستاں
کہہ رہا تھا، ملک کیا ہے، جاہلوں کا ہے مزار — بے حسوں، فرقہ پرستوں، مفلسوں کا تاجدار
ہے جہاں تاجِ غلامی باعثِ صد افتخار — ہے جہاں فرزانگی، دیوانگی سے ہم کنار
ہے تعصب جس جگہ ہندو مسلماں کا شکار — ہے جہاں فرقہ پرستی کی خزاں پرور بہار
جائے بھی ہندو، جہاں پانی بھی ہندو ہی جہاں — ہندو و مسلم جہاں کے ہیں زمین و آسماں
بھوک سے بیتاب ہو کر قوم کے بچے جہاں — موت کی آغوش میں لیتے ہیں اکثر ہچکیاں
خون پانی سے بھی سستا ہے جہاں مزدور کا — نام بھی لیتا نہیں کوئی جہاں مجبور کا
کوئی قانون اور نہ آئینِ حکومت ہے جہاں — ہے اگر کچھ تو فرنگی حکمرانوں کی زباں

کوئی لیتا ہے اگر بھولے سے آزادی کا نام
صبح سے پہلے ہی آجاتی ہے اسکے غم کی شام

اس نظم میں ۱۹۴۷ء سے قبل کے ہندوستان کی اُن ذہنی خصوصیات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے جن کے باعث سامراجی قوتیں اپنی لعنتوں کے ساتھ ہندوستان میں ٹھہری ہوئی تھیں۔

خیر کی نئی دُنیا

خیر صاحب کی نئی دُنیا کا نقشہ بھی ملاحظہ ہو :-

اے تخیل ! میرے عزمِ شوق کی امداد کر — مجھ کو قید و بندِ دُنیا سے ذرا آزاد کر
چاہتا ہوں میں بنانا ایک دُنیائے حسیں — آسماں جس کا نیا ہو اور نئی جس کی زمیں
ہو پیمبر بھی نیا جس کا خدا بھی ہو نیا — جونک بن کر خون پیتے ہوں نہ جس میں رہنما
خون انساں دستِ انساں سے جہاں بہتا نہ ہو — گائے بیلوں کے لئے ہوتا جہاں جھگڑا نہ ہو
سُنّی و شیعہ نہ ہوں مذہب کے دیوانے نہ ہوں — خود پرستوں سے جہاں آبادِ میخانے نہ ہوں
قوم کے لیڈر جہاں بوتے نہ ہوں تخمِ فساد — زندگی جس سرزمیں میں ہو نہ غم سے نامراد
وہ جہاں منعم غریبوں کا لہو پیتے نہ ہوں — وہ جہاں نادار خونِ آرزو پیتے نہ ہوں
عیش کی انگڑائیاں لیتے نہ ہوں سرمایہ دار — اور انسانوں ہی کا انساں نہ ہو پروردگار
چھوت کی مہلک ہواؤں کی نہ ہوں بیماریاں — امن میں پیدا نہ ہوتی ہوں جہاں دشواریاں
ہوں نہ اخباروں کے رہبر جاہلوں کے پیشوا — اپنی تحریروں سے پھیلاتے نہ ہوں گندی ہوا
وہ جہاں ہوتی نہ ہو بیوہ کی کوئی حورِ جواں — وہ جہاں گرتی نہ ہوں عورت پہ غم کی بجلیاں
مکر کے بندے نہ ہوں ملا نہ ہوں سادھو نہ ہوں — حسن رنگیں کے لئے چلتے جہاں چاقو نہ ہوں

چند سکوں کے عوض بکتا نہ ہو حسن و جمال
ذلت و نکبت نہ ہو خدمات قومی کا مآل

فرقہ پرستی - تنگ نظری - جہالت - مذہبی دیوانگی - خونی ہنگاموں - سرمایہ داری - غریبی - چھوا چھوت - غیر ذمہ دارانہ اڈیٹری

عورت اور جسم فروش ۔ ملا اور سادھوؤں کے تعصب نے شاعر کے ذہن میں ایک ایسی دُنیا بنانے کی آرزو پیدا کی ہے جس میں ان اداروں کے لئے کوئی گنجایش نہیں ہے جن کے ذریعہ سے ان لوگوں کی پرورش ہوتی ہے، جن کی ماضی پرستی کے لئے سینکڑوں معصوم اور بیگناہوں کے خون کی کوئی قیمت نہیں رکھی گئی ہے ۔ ان اداروں کے لئے کوئی گنجایش نہیں ہے جن کے نزدیک محنت کشی اور فاقہ کشی کو ہم آغوش رکھنا جایز سمجھا گیا ہے ۔ ان اداروں کے لئے کوئی گنجایش نہیں ہے جن کے ذریعہ سے عورت کو اقتصادی و نفسیاتی اعتبار سے بالکل پامال کردیا گیا ہے ۔ خیر صاحب کی نئی دنیا میں مساوات و اخوت ۔ ہمدردی و انسانیت ۔ محبت و رفاقت کے تصور کو نکھارنے اور سدھارنے والے ان اداروں پر زور دیا گیا ہے جو ہر انسان کو آسودہ حال اور آسودہ فہم بنانے میں مدد دیں اس طرح سوچنے والے خیر صاحب کے تخلیقی شعور کا جب پوری طرح نکھرنے کا زمانہ آیا تب ہی ان کا بلحاظ شاعر خاموش ہوجانا کیا معنی رکھتا ہے ۔ کیا انجمن ترقی اُردو کے ہلکے پھلکے اشاروں میں ان کے احساسات نے پناہ لے لی ہے کیا ان کی کوئی ساعت بھی ایسی نہیں ہوتی ہے جس میں آج کی زندگی کوئی نیا عنوان لے کر سامنے آئے ۔

ادارۂ فروغ اُردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور

اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کرسکتے ہیں ۔ آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیجدیجئے ۔ پندرہ دن کے اندر ذریعہ رجسٹری آپ کو مل جائیں گی ۔ (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جاسکتیں) ۔ آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہو اور محصول ڈاک بہ حساب ۱۵ فی صدی روانہ کیا جائے ۔

منیجر نگار لکھنؤ

تاریخی و ادبی کتابیں

یدِ بیضا ... سید عابد علی عابد کے دلچسپ ڈراموں کا مجموعہ ۵ر
سیاست الٰہیہ ... امام ابن تیمیہ کی تصنیف کا ترجمہ ۔ ۸ر
ہماری داستانیں ... ہماری قدیم داستانوں کی داستان ۸ر
نقوشِ لطیف ... مرتبہ احمد ندیم قاسمی ... ۷ر
جمال الدین افغانی ... ۵ر
انتقاد ... سید عابد علی کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ۳ر
خلفائے محمدؐ ... ابو النصر شامی کی مشہور تاریخی کتاب کا ترجمہ ۔ جتنی بھی سوانحی کتابیں لکھیں اُن کا ساری دُنیا میں کوئی ثانی نہیں ہے خلفائے محمدؐ میں اس نے ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ پر دنیا جہان کی کتابیں پڑھ کر ایک ایسی کتاب لکھ دی ہے جو ان خلفاء پر سب سے معیاری اور مستند کتاب ہے ۔ ترجمہ بے حد سلیس ہے ۔ قیمت ۔ ۸ر
شعلۂ طور ... جگر مرادآبادی کا مجموعۂ کلام ... ۴ر
امراؤ جان ادا ... اُردو ادب میں سب سے دلچسپ اور سب سے معیاری ناول داستانِ حیات ہے ... ۴ر
سرکنڈوں کے پیچھے ... منٹو کی آخری کتاب ... ۳ر
تاثرات نیاز ... نیاز فتحپوری کے مضامین کا مجموعہ ۔ ۸ر
اصحاب کہف (ڈراما) ... نیاز فتحپوری ۔ ۴ر
جانِ عالم ... مٹیا برج کے واجد علی شاہ کی زندگی ۔ ۴ر

تصانیف شوکت تھانوی

مولانا ... ۳ر — عزالہ ... ۷ر
خدا نخواستہ ... ۳ر — سودیشی ریل ... ۳ر
کتیا ... ۳ر — سانچ کو آنچ ... ۳ر
سسرال ... ۴ر — ما بدولت ... ۳ر
کلرٹون ... بے قاعدہ ۔ ۴ر — بار خاطر ... ۴ر
بقراط ... ۸ر — جوڑ توڑ ... ۴ر
مضامین شوکت ۸ر — قاضی جی (۳ حصے) فی حصہ ۸ر
غالب کے ڈرامے ... ۸ر — وغیرہ وغیرہ ... ۳ر

نقوش کے چند خصوصی نمبر

افسانہ نمبر ۔ مجلد ... ۱۲ر
شخصیات نمبر ... ۸ر
غزل نمبر ۔ مجلد ... ۸ر
شخصیات نمبر ... ۵ر

باب المراسلۃ والمناظرہ

حضرت اثر لکھنوی کی ایک غزل

(عروضی بحث)

اس موضوع پر حضرت اثر کا مضمون اور اپنا تبصرہ (دسمبر ۵۴ء کے نگار میں) شایع کرنے کے بعد میں نے سوچا تھا کہ آیندہ اس کا سلسلہ جاری رکھنا مناسب نہ ہوگا اور اس گفتگو کو اسی جگہ ختم ہو جانا چاہیئے، لیکن افسوس ہے کہ میرا یہ خیال پورا نہ ہوا ——— کیونکہ جناب اثر نے دسمبر کا نگار دیکھ کر مجھے لکھا کہ انھیں میرے تبصرہ سے اختلاف ہے اور اس مسئلہ میں وہ اپنے جواب کی اشاعت ضروری سمجھتے ہیں۔

میں نے انھیں لکھا کہ :۔ "جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا ہے وہ ازراہ کرم مجھے بھیجدیجئے میں اسے کم از کم دیکھ تو لوں"۔ اور اس سے میرا مدعا محض ذاتی استفادہ تھا نہ کہ اشاعت۔ اس کے جواب میں انھوں نے اپنا مضمون بھیجدیا اور اسے دیکھ کر میرا یہ خیال اور زیادہ مستحکم ہو گیا کہ اس بحث کو جاری رکھنا یقیناً غیر مناسب ہوگا چنانچہ میں نے موصوف کی خدمت میں عرض کیا کہ "وہ اپنے مضمون کی اشاعت پر اصرار نہ کریں کیونکہ یہ ان کے لئے بہت زیادہ "کشف ساق" کا باعث ہوگا"۔

میرے اس خط کے جواب میں انھوں نے مجھے وہی لکھا جس کا مجھے اندیشہ تھا یعنی یہ کہ :۔ "آپ نے مجھے متنبہ کر دیا، اس کا شکر گزار ہوں، تاہم استدعا کروں گا کہ میرا مضمون شایع کر دیجئے"۔

ان کی اس تحریر نے مجھے پریشان کر دیا کیونکہ میں سمجھتا تھا کہ ان کے مضمون کے جواب میں مجھے جو کچھ لکھنا پڑے گا وہ یقیناً ان کے لئے بہت تکلیف دہ ہوگا، اور میں اس کو کبھی پسند نہیں کر سکتا کہ اثر صاحب کے احساس کو میری طرف سے کوئی صدمہ پہونچے۔ لیکن ان حالات میں میرے لئے اس کے سوا کوئی اور چارہ بھی نہ تھا کہ ان کے حکم کی تعمیل میں ان کا مضمون شایع کر دوں اور اس سلسلہ میں مجھے جو کچھ لکھنا ہے بادل ناخواستہ وہ بھی ظاہر کر دوں۔ (نیاز)

(جناب اثر لکھنوی)

دسمبر ۵۴ء کے نگار میں عروضی بحث کے تحت میں نے اپنے مضمون پر حضرت نیاز فتحپوری کا عالمانہ محاکمہ بغور پڑھا۔ یہ امر بدیہی ہے کہ اگر بحر سریع میں زحاف رفع (مستفعلن سے فاعلن صدر و ابتدا میں) کا ذکر کتب عروض میں بالتفصیل ہوتا تو کوئی امر مابہ النزاع رہتا ہی نہیں مگر اسی کے ساتھ کسی عروضی نے یہ بھی نہیں لکھا کہ بحر سریع میں زحاف رفع نہیں آسکتا۔ بحر سریع کا اصلی وزن مستفعلن مستفعلن مفعولات ہے۔ یہ اپنی اصلی صورت میں رائج نہیں بلکہ صدر و ابتدا میں مستفعلن کے فروعات مثلاً مفعولن، مفاعلن وغیرہ مستعمل ہیں اور عروض و ضرب میں مفعولات کے مشتقات۔ اس سے حضرت نیاز کو بھی انکار نہیں کہ مستفعلن سے فاعلن بذریعہ رفع حاصل ہوتا ہے اور بحر رجز میں جس کا وزن ایک مصرع میں مستفعلن چار بار ہے زحاف رفع آتا ہے پھر بحر سریع میں کیوں نہ آئے۔ مقیاس الاشعار میں

نہ آسکتا تھا - وہ شعر یہ ہے :-

لرزہ بر افتاد پرایاں سند از لکھنوتی تا آب سند

دوبارہ سرسری نظر میں قران السعدین میں یہ شعر نظر پڑا اس کی تقطیع یا تصحیح اُسی کے ساتھ مطلب بیان کرنے کی زحمت گوارا فرمائی جائے ؎

در صف[1] تیغ از تن آراستہ چوں بگلے از سوسن تر فاستہ

میں پہلے مصرع کی تقطیع بروزن مفعولن مفعولن فاعلن کرتا ہوں اور حضرت نیاز کے اس قول کی تردید میں کہ خسرو نے صرف ایک مصرع لکھنوتی والے میں بحر مفتعلن مفتعلن فاعلن سے انحراف کیا ہے - دیکھنا ہے کہ نیاز صاحب کا نسخہ اس میں کیا ترمیم کرتا ہے - ایک ہی شعر کے عروض مفعولن اور ضرب فاعلن کے جواز میں میں نے جامی کا یہ شعر پیش کیا تھا ؎

گفت زہے ہر کہ بدید ابرویت نیست بلے چارہ کماں را زہ

یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ نولکشوری نسخہ میں یہ شعر اسی طرح درج ہے (میرا نسخہ قلمی ہے) یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ شعر بھی کتابت کی غلطی سے پاک نہیں اور دلیل یہ پیش کی کہ کوئی وجہ نہ تھی کہ جامی " ابروت " کی جگہ " ابرویت " نظم کرتے جبکہ وزن کے لحاظ سے ابروت کہنا ہی زیادہ مناسب ہے - مثال میں یہ شعر مفید بلخی کا پیش کیا ہے ؎

قلم ابروت سخن سازست بہر عشاق نامہ پردازست

یا اللہ کیا یہ وہی نیاز فتحپوری ہیں جنھیں فارسی زبان کا زبردست ماہر یقین کرتا تھا - کیا ابرویت ابروئے تو کا مخفف نہیں ہے اگر ہے تو اس سے (ے) کس اصول کے تحت خارج ہوگئی - گفتگوئے تو کا مخفف گفتگویت ہوگا یا گفتگوت - اپنی تائید میں حافظ شیراز کے دو شعر پیش کرتا ہوں :-

(۱) پس از چندیں شکیبائی شبے یارب تواں دیدں کہ شمع دیدہ افروزیم در محراب ابرویت

(۲) اے از فروغ رویت روشن چراغ دیدہ مانند چشم مستت چشم جہاں ندیدہ

نیاز صاحب نے کہیں بر بنائے غلطیِ کتابت ابروت پڑھ لیا وہی حدیث و آیت ہوگیا - یہ فارسی دانی تو ہوئی نہیں اور جو کچھ ہو - جامی کا دوسرا شعر جو میں نے درج کیا تھا اُس سے بحث نہیں کی گئی - میرے اس قول کی تردید کی گئی کہ اس میں عروض کی تقطیع بروزن فاعلان بجائے مفعولان کانوں کو سخت ناگوار ہوتی ہے - شعر یہ ہے :-

؎ چند کنی بر سر یک بوسہ بحث خوش نمایند ز کریماں لجاج

نیاز صاحب نے مندرجۂ ذیل عبارت کو دادین میں رکھ کر مجھ سے منسوب کیا ہے :-

" شعور کو یہ ہیکڑی ہے کہ اثر اُن کے سامنے اپنی غلطی کا اعتراف کرے اور اثر کی ہیکڑی یہ ہے کہ شعور صاحب ایک طرف خود نیاز صاحب اپنی غلطی کا اعتراف کریں "۔

مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ میری عبارت میں جو اسی نگار کے صفحۂ ۳۵ میں درج ہے دیدہ و دانستہ اس لئے تحریف کی گئی ہے کہ ہیکڑی کے معنی شیخی یا ڈینگ ثابت ہوں - اصل عبارت یہ ہے :-

" نیاز صاحب کی ایک تحریر کا حاصل یہ ہے کہ اثر، شعور صاحب کے سامنے اپنی غلطی کا اعتراف کرلیں اور اثر کی ہیکڑی دیکھئے کہ شعور صاحب تو ایک طرف رہے نیاز صاحب سے متوقع ہے کہ اپنی غلطی کا اعتراف کریں "۔

شعور صاحب کی طرف بھی ہیکڑی کا لفظ منجر کرنے کا اسکے سوا کیا منشا ہوسکتا ہے کہ اس کا صحیح مفہوم تمرد، سرکشی یا زبردستی خبط ہوجائے - اسکے بعد

---

[1] افسوس ہے کہ اثر صاحب نے یہ مصرع صحیح نہیں پڑھا - (نیاز)

نیاز صاحب نے یہ مہتم بالشان اضافہ فرمایا ہے :۔

"اُن کا (اثر کا) یہ فقرہ پڑھ کر مجھے بے اختیار ہنسی آگئی اور کسی کا یہ مصرع یاد آگیا :۔

غصہ میں کچھ رہا نہ انھیں تن بدن کا ہوش

ہیکڑی کے معنی غالباً بیجا شیخی کرنے اور ڈینگ مارنے کے ہیں"۔

غالباً نیاز صاحب کو یہ خیال نہیں رہا کہ اُن کی عبارت میں لفظ غالباً اس کا غماز ہے کہ ہیکڑی کا صحیح مفہوم جو میری عبارت سے نکلتا تھا اُس کا علم ہونے کے باوصف نظر انداز کر دیا گیا۔ نور اللغات میں لفظ ہیکڑی کے معنی زبردستی سرکشی لکھنے اور مثال میں صفدر کا یہ شعر نقل کرنے کے بعد سے

دل اُڑا لیتے ہو ایسی دل لگی اچھی نہیں ہم کہے دیتے ہیں اتنی ہیکڑی اچھی نہیں

دوسرے معنی شیخی ڈینگ بھی لکھ دئے ہیں وہ تو میری عبارت میں پہنائے جاتے ہیں اور زبردستی یا سرکشی کے مفہوم کو ناقابل اعتنا سمجھا جاتا ہے نور اللغات نے ہیکڑی کے معنی شیخی یا ڈینگ بالکل غلط لکھے۔ ہیکڑی سرکشی یا زبردستی ہے اور بس۔ جلال کی سرمایۂ زبان آ۔ دو میری تائید کرتی ہے :۔ "ہیکڑی۔ زبردستی سے عبارت ہے"۔

جب نیاز صاحب سا بلند پایہ ادیب اُردو سے اس قدر بیگانگی کا اظہار کرتا ہے پھر کس کا گلہ کیجئے۔ اُن کے بدلے مجھے "بے اختیار ہنسی" آنا چاہئے تھی مگر سچ کہتا ہوں کہ افسوس ہوا۔

(نگار) جس حد تک بحر "سریع مطوی مکسوف" میں زحاف رفع اور اختلاف عروض وضرب کی بحث کا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اب اس میں کوئی لطف باقی نہیں رہا۔ کیونکہ اثر صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس میں تقریباً پھر انھیں تمام باتوں کا اعادہ کیا گیا ہے جنھیں وہ پہلے لکھ چکے ہیں اسلئے اگر میں نے پھر کچھ لکھا تو وہ "مقیاس الاشعار کے "امکانِ وقوع" اور صاحب غیاث کی بتائی ہوئی تعریف مکانفہ کا پھر سہارا لیں گے اور یہ بحث ایک ناگوار دور تسلسل کی صورت اختیار کرے گی۔

علاوہ اس کے چونکہ اثر صاحب نے اب یہ بھی تحریر فرما دیا ہے کہ "بعض کتابیں حضرت نیاز کی موید ہیں" (حالانکہ انھیں بعض کی جگہ اکثر لکھنا چاہئے تھا) اس لئے گویا ایک حد تک انھوں نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ جو اعتراضات ان کے مصرعوں پر کئے گئے تھے وہ بالکل بے بنیاد نہ تھے اور اس کی تائید اساتذۂ فن کی کتابوں سے بھی ہوتی ہے۔ اب اگر اس کے بعد بھی امکان وقوع اور غیاث کی غلط تعریف مکانفہ سے (جس کی غلطی تسلیم کرنے میں اب بھی انھیں پس وپیش ہے) فایدہ اُٹھانا چاہتے ہیں تو ان کی مرضی اور تین مصرعے کیا اگر وہ پوری کی پوری غزل ایسی تصنیف فرما دیں جس کا ہر مصرع "زحافات" سے مزین ہو تو کوئی کیا کر سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں مجھے صرف ایک بات جناب اثر سے پوچھنا ہے۔ وہ یہ کہ زحافات کی شاعری ان کے نزدیک کیا کوئی اچھی شاعری ہے ؟ ——— اگر ایسا نہیں ہے اور اصل بحر میں شعر کہنا زیادہ مستحسن ہے تو پھر ان کو کم از کم یہ تو مان ہی لینا چاہئے کہ ان کے تینوں مصرعے جن پر اعتراض کیا گیا تھا وہ کوئی کسی اچھی شاعری کا نمونہ نہ تھے، یعنی اگر ان کے زحافات کے جواز کو تسلیم کر لیا جائے تو بھی انھیں ایک "جایز برائی" سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ بہر حال جس حد تک زحاف رفع، اختلاف عروض وضرب، تعریف مکانفہ اور اساتذۂ فن کی کتابوں سے ان کی صحت یا عدم صحت کا تعلق ہے، میں اب کچھ نہیں کہنا چاہتا اور اس بحث کو اس جگہ ختم کئے دیتا ہوں، لیکن اس سلسلہ میں جناب اثر نے خسرو، جلال اسیر وغیرہ کے جو اشعار پیش کئے ہیں اور اپنے مخطوطۂ قران السعدین کی صحت پر ان کو جتنا اصرار ہے اس کے بابت یقیناً مجھے تفصیل سے کام لینا ہے۔

۱۔ "ز آب وگل کرد عمارتگری"

اس مصرع کے متعلق میں نے لکھا تھا کہ وہ دراصل یوں ہے :

صاف صاف لکھا ہے کہ بحر سریع میں زحاف رفع کا امکان وقوع ہے اور کوئی کتاب عروض ایسی نہیں جس میں صراحت ہو کہ زحاف رفع کا بحر سریع میں استعمال ناجایز ہے۔

عروض میں زحافات کا بتدریج اضافہ ہوا ہے۔ اسی مستفعلن مجموعی کو لے لیجئے۔ خلیل کے وقت تک صرف نو زحافات تھے۔ زمخشری نے دو اور اضافہ کئے انھیں میں فاعلن مرفوع ہے۔

حضرت نیاز کا خیال ہے کہ صاحب غیاث کا یہ کہنا کہ فلاں فلاں بحروں میں فلاں فلاں زحافات آتے ہیں اور بعض کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں سے مخصوص ہیں (صحیح ترجمہ یہ ہوتا کہ بجز فلاں بحر کے اور کسی بحر میں نہیں آتے) ایک ہی مفہوم ادا کرنے کے مختلف اسالیب ہیں۔ حالانکہ صحیح منطقی استدلال یہ ہوتا کہ جہاں تخصیص نہیں کی دوسری بحروں میں بھی امکان وقوع ہے بشرطیکہ قواعد عروض کی مخالفت نہ ہو۔ میرا کہنا ہے کہ جب مستفعلن مجموعی کی ایک فرع فاعلن مرفوع ہے تو بحر سریع سے مستفعلن کی اس فرع کو کیوں خارج کر دیا جائے جب کسی عروضی نے نہیں لکھا کہ بحر سریع میں نہیں آسکتا۔

غیاث میں زحافات کے تحت مکانفہ کا بھی اندراج تھا اور اس کی شرح یوں کی تھی :-

"در لغت فراگرفتن یکدیگر را و باصطلاح در سریع و منسرح و بسیط و رجز و رمل حال جایز داشتن است یعنی دریں بحور جایز ست کہ ہر دو سبب خفیف را معًا سلامت دارند یا معًا حذف کنند یا یکے را سلامت و یکے را ساقط کنند"

چونکہ اس تعریف کے تحت ایک سبب خفیف مستفعلن سے گرانے کے بعد تفعلن (فاعلن) رہ جاتا تھا اور بحر سریع کا ذکر واضح طور پر تھا غیاث کا ادعا غلط ہوگیا، مکانفہ کو زحافات کے دھڑے سے نکال کر عربی سے مخصوص کر دیا۔ حالانکہ جہاں تک میرا مطالعہ ہے غیاث میں فارسی زحافات سے بحث کی گئی ہے اور مثال میں صرف فارسی کے اشعار پیش کئے ہیں۔ اسیر لکھنوی نے بھی مکانفہ کی وہی تعریف لکھی ہے جو غیاث میں ہے اور عربی سے مخصوص نہیں کیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ بعض کتابیں حضرت نیاز کی موید ہیں۔ درصورت اختلاف ان کتابوں کو جو ان کی تائید میں ہیں صحیح اور دوسروں کو غلط کہنے کا حق نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ رد و قبول کا حق میری طرح انھیں بھی حاصل ہے۔

میں نے بحر سریع میں زحاف رفع کا استعمال جائز ہونے کے ثبوت میں مستند اساتذۂ فارسی کے اشعار پیش کئے۔ ان کے متعلق یا تو میرے نسخۂ کتاب کو غلط ٹھہرایا گیا یا مجھ پر تحریف کا الزام لگایا گیا۔

میں نے حضرت امیر خسرو کی یہ بیت اپنے قلمی نسخہ مرقومہ ۱۱۰۰ھ (گیارہ سو ایک ہجری) سے پیش کی ؎

قصر جسد را بہمیں داوری زآب و گل کرد عمارت گری

ارشاد ہوا کہ دوسرا مصرع دراصل یوں ہے :- "زآب و گلے کرد عمارت گری" - کوئی پوچھے کہ آب و گل صحیح فارسی ہے یا آب و گلے۔ اس میں (ے) کی نوعیت کیا ہے اور کیا معنی دیتی ہے؟ تاہم نیاز صاحب کا سوا سو برس اُدھر کا مطبوعہ نسخہ صحیح اور میرا پونے تین سو برس کا مخطوط غلط جو حواشی سے بھی مزین ہے۔ دوسری بیت یہ تھی ؎

انچہ دلم راز تو دوری دہست دور تر دار کہ دوری بہست

دور تر کی جگہ دور ترک - اس سے مجھے بحث نہیں کیونکہ دور ترک بھی مستعمل ہے۔

امیر خسرو کی مثنوی سے تیسری مثال اختلاف زحاف میں (مفتعلن کے بجائے مفعولن) یہ پیش کی تھی۔

؎ باد مسیحاش چو دمساز شد مریم زاں حاملۂ راز شد

ارشاد ہوا مریم زاں نہیں مریم ازو ہے - میری رائے میں دونوں میں نازک فرق ہے۔ زاں سے یہ مطلب نکلے گا کہ باد مسیحا کے دمساز ہونے کے سبب سے یا وجہ سے حضرت مریم حاملۂ راز ہوئیں اور ازو کا مطلب ہوگا کہ حضرت مریم خود باد مسیحا سے حاملۂ راز ہوگئیں، بادِ مسیحا اُن کے پیٹ میں اُتر گئی۔ دمساز کی معنویت اور حقیقت آرائی کا خون ہوگیا۔ انفاس مسیحا اُن کے کان میں پھونکے گئے تھے اور رحم حمل ہے، ازو کا مطلب ہوگا

بادِ مسیحا خود آلۂ کار بن گئی۔

امیر خسرو کی ایک اور بیت ؎

شمس جہانگیر جد بافرشش اظہر من شمس جدِ دیگرش

اُردو میں اظہر من الشمس بسکون راء ہے اس بنا پر میں نے یوہیں پڑھا۔ نیاز صاحب کا فرمانا ہے اظہر کی (ر) مضموم ہے، میں عربی سے واقف نہیں اور سرِ تسلیم خم کرتا ہوں۔

حضرت امیر خسرو کی ایک اور بیت ؎

دیدن او ہست زمردم دروغ تاہم زود دیدہ بیابد فروغ

ارشاد ہوتا ہے کہ زود کی جگہ ازود ہے۔ میں اپنے نسخے کو ہزار مرتبہ ترجیح دوں گا کیونکہ "دیدنِ او" اور "تاہم زو" میں ترصیع ہے جو بیت کی عذوبت میں اضافہ کرتی ہے۔

جلال اسیر کی یہ بیت پیش کی ؎

کاں دل از چارہ گری بجنبند شمع صفت زر بسرش رنجنبد

ارشاد ہوا کہ یہ کاں دل نہیں بلکہ کان دل ہے اور باعلان نون کان بجنبد فارسی کا محاورہ ہے مگر نہ تو سند میں کسی لغت کا حوالہ دیا گیا: معنی بیان کئے گئے۔ ساتھ ہی مجھے تحریف سے متہم کیا کہ کلیات جلال اسیر میں کاں باعلان نون درج ہے میں نے اسے نون غنہ بنا دیا۔ میں نے نیاز صاحب کے حکم کی تعمیل میں اپنا نسخۂ جلال اسیر بھیج دیا تھا اور اُن کے ملاحظہ میں رہا اس میں نون مکتوبی و ملفوظی میں کوئی تفریق نہیں سب نقطہ دار ہیں کاش مجھے الزام دینے سے پیشتر اس امر پر غور کر لیتے۔ شعر زیر بحث کے ایک شعر بعد یہ ہے :-

لالہ رخاں سوختہ داغ نیاز شمع قداں کردہ چراغ نماز

کیا لالہ رخاں اور شمع قداں کو باعلان نون پڑھئے گا کیونکہ کتاب میں نون پر نقطہ دیا ہوا ہے۔ البتہ کاں دل کو کان دل پڑھنے کی صورت جواز نقطے سے ضرور پیدا ہوتی ہے، مگر کان دل سے میرے کان آشنا نہیں۔

اپنے ادعا کے سلسلہ میں کہ صدر یا ابتدا میں فاعلن آسکتا ہے میں نے جلال اسیر کا ایک دوسرا شعر بذریعہ ڈاک نیاز صاحب کی خدمت میں بھیج دیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کو اُس وقت ملا جب اپنا مضمون طباعت کے لئے بھیج چکے تھے یا طبع ہو چکا تھا۔ وہ شعر یہ ہے

؎ شمع برہمن کل آتش پرست وز نہاں بردہ دلش راز دست

میں اس میں "وز نہاں" بروزن فاعلن لیتا ہوں۔ اب ترمیم اور طبع آزمائی فرمائیں۔ اتنی مزید استدعا ہے کہ ترمیم کے جواز میں شعر کا مطلب بیان کرنے کی بھی زحمت گوارا فرمائیں۔

قاآنی کا یہ شعر پیش کیا ؎

گیرم ایں خانہ بہشتے بود چوں تو کنی جائے گشتے بود

گیرم ایں بروزن فاعلن۔ بے حد مسرت ہوئی جب ارشاد ہوا کہ گیرم ایں بروزن مفعول کیوں نہ لیا جائے، حافظ اور خسرو کے بعد قاآنی ہی وہ شاعر ہے جس کا کلام موسیقیت سے لبریز سمجھا جاتا ہے اگر اُس کے مصرع میں گیرم ایں بروزن مفعولن ہے تو خسرو کے یہاں یہ شکل کیوں درست نہ سمجھا گیا اور نیاز صاحب نے مفعولن کو مفتعلن میں کیوں بدلا۔ اشعار کے مصرعے یہ ہیں جو پہلے نقل کئے جا چکے ہیں :-

(۱) مریم زاں حاملۂ راز شد (۲) تاہم زود دیدہ بیابد فروغ

حضرت نیاز کا یہ بھی ادعا ہے کہ امیر خسرو کی مثنوی قران السعدین کے تمام اشعار اصل وزن (مفتعلن مفتعلن فاعلن) کے وزن پر نظم کئے گئے ہیں اور صرف ایک مصرع میں اُن کو اس سے انحراف کرنا پڑا ہے کیونکہ انھیں لفظ لکھنوتی نظم کرنا تھا اور وہ اصل وزن میں

میں نے لکھا تھا کہ خسرو نے زد کی جگہ ازد لکھا ہے کیونکہ اس طرح مصرع زحاف سے پاک رہتا ہے لیکن اثر صاحب فرماتے ہیں کہ: "میں ازد پر زد کو ہزار مرتبہ ترجیح دوں گا کیونکہ دیدنِ اد اور ۔ تاہم زد میں ترصیع ہے جو بیت کی عذوبت میں اضافہ کرتی ہے۔

یہ پڑھتا ہوں اور حیرت کرتا ہوں کہ اثر صاحب کے قلم سے یہ بات کیسے نکل گئی اور میں کیونکر باور کرلوں کہ اثر صاحب ترصیع کے مفہوم سے ناآشنا ہیں۔

ترصیع نام ہے شعر کے دونوں مصرعوں کو ایسے ٹکڑوں میں تقسیم کرنے کا کہ پہلے مصرع کے ٹکڑے دوسرے مصرع کے ٹکڑوں کے ہم وزن وہم قافیہ ہوں مثلاً :-

(عبدالواسع) آرایش آفاق شد رخسارِ بزمِ روئے او آسایش عشاق شد دیدارِ روح افزائے او

(حافظ علی بن سوز) نسیم کاکل مشکیں کراست چو نتو نگار شمیم سنبل پُرچیں کجاست مشک تتار

اب اثر صاحب فرمائیں کہ دیدنِ اد اور زد وہم میں ترصیع کہاں سے پیدا ہوگئی، جبکہ وزن وقافیہ دونوں حیثیتوں سے یہ ایک دوسرے سے جدا ہیں - دیدنِ اد کا وزن مفتعلن ہے اور تاہم زد کا مفعولن (ہم قافیہ ہونے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) ہاں اگر وہ تاہم زو کی جگہ تاہم ازد صحیح مان لیتے تو یہ دونوں ٹکڑے کم ازکم ہموزن تو ہوجاتے، لیکن اثر صاحب کو یہ بھی منظور نہیں اور پھر بھی دیدنِ اد اور تاہم زد میں انھیں صنعت ترصیع نظر آتی ہے۔

۶ - کاں دل از چارہ گری بیختند شمع صفت زر بہ سرش ریختند

یہ بالکل درست ہے کہ جلال اسیر کے نسخہ میں نون غنہ اور نون ملفوظی کی کتابت میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا اور نہ قدیم طریق کتابت میں اس کا لحاظ رکھا جاتا تھا، کاتب ہر جگہ نون میں نقطہ لگا دیتا تھا اور صرف پڑھنے والے وزن شعری کے لحاظ سے یہ فیصلہ کرلیتے تھے کہ کہاں نون غنہ ہے اور کہاں نون ملفوظی - اسی لئے میں نے اثر صاحب سے پوچھا تھا کہ انھوں نے کانِ دل کو جبکہ اس کے نون میں نقطہ بھی پایا جاتا تھا کاں دل کیوں پڑھا - شاید اس لئے کہ آگے چل کر کاتب نے لالہ زخان اور شمع قدان کے نون غنہ میں بھی نقطہ دیدیا تھا اور اس سے اثر صاحب نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ کانِ دل کا نون بھی غنہ ہی ہوگا اور مطلق غور نہیں کیا کہ کانِ دل کی جگہ کاں دل پڑھنے سے شعر بے معنی ہوجائے گا دسمبر کے نگار میں کانِ دل کے صحیح ہونے اور کاں دل کے غلط ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے میں لکھ چکا ہوں کہ کاں (مخفف کہ آں) کے کہنے کا یہاں کوئی موقع نہ تھا اور اس شعر کا ماسبق اشعار سے کوئی تعلق نہیں جس کی وضاحت کے لئے کاف بیانیہ سے کام لیا جائے۔ لیکن اثر صاحب نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا۔

میں نے یہ بھی ظاہر کیا تھا کہ دوسرے مصرع میں لفظ زر کھلا ہوا اشارہ ہے اس طرف کو مصرع اول میں "کانِ دل" پڑھا جائے۔ اثر صاحب اس کو بھی ٹال گئے۔

اسی سلسلہ میں، یہ بھی میں نے کہا تھا کہ کان بختین فارسی کا محاورہ ہے، اس پر انھوں نے صرف یہ تبصرہ فرمایا کہ اس سے ان کے کان آشنا نہیں۔ مدعا یہ کہ وہ کان بختین کی سند چاہتے ہیں سو وہ بھی حاضر ہے:-

لخت خوں نیست کہ پیہم زمژہ می بارم کان دل بنیرم دصد لعل بروں می آرم (قمی)

بارے باگریۂ یاقوت چکانم می ساز اے کہ صد بار تو کانِ جگرم بختہ ای (تفرشی)

اثر صاحب اس مصرع میں دل بختند صحیح سمجھتے ہیں لیکن میں اس کی سند ان سے نہیں چاہوں گا۔ کیونکہ یہ فارسی زبان ہی نہیں ہے۔

شمع برہمن گل آتش پرست وز نہاں بردہ دلش را زدست

اثر صاحب نے جلال اسیر کا یہ تازہ شعر پیش کیا ہے جس سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس بحر میں مصرعۂ ثانی کا رکن اول بروزن فاعلن ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ جس طرح انھوں نے خسرو کے اشعار کو غلط پڑھا اور سمجھا اسی طرح وہ جلال اسیر کا یہ شعر بھی صحیح نہ پڑھ سکے۔

ہر چند اس شعر کے دوسرے مصرع میں جو غلطی پائی جاتی ہے اس کا معلوم کرنا آسان بات نہ تھی لیکن جناب اثر ایسے بالغ نظر اور وسیع المطالعہ شاعر کے لئے اس غلطی کا جان لینا دشوار نہ ہونا چاہئے تھا۔ مگر مشکل یہ ہے کہ وہ جواز زحاف کی تلاش میں اس قدر کھو جاتے ہیں کہ جب کسی شعر میں کوئی لفظ انھیں ایسا مل جاتا ہے جس سے ان کو سند زحاف مل سکے تو وہ بغیر سوچے سمجھے اس کو صحیح سمجھ لیتے ہیں اور شعر کے مفہوم پر غور نہیں فرماتے۔ چنانچہ اس شعر میں بھی انھوں نے وزنہاں کو اسی لئے صحیح سمجھ لیا کہ اس سے انھیں سند زحاف ملتی تھی اور یہ خیال نہ کیا کہ وزنہاں پڑھنے سے شعر بے معنی ہو جاتا ہے۔ اثر صاحب کی قرأت کے لحاظ سے اس شعر کے معنی یہ ہوں گے :-

شمع برہمن، گل آتش پرست اور چپکے ہی چپکے اس کا دل ہاتھ سے لے گئے ۔ یقیناً اثر صاحب بھی سمجھ سکتے ہیں کہ یہاں اور کے استعمال کا کوئی محل نہ تھا اور "وزنہاں" کا (واو) عاطفہ شعر کو بے معنی کر دیتا ہے۔

اس شعر میں پہلا مصرع پورا کا پورا فاعل واقع ہوا ہے بُردہ کا اور واو عاطفہ درمیان میں آ ہی نہیں سکتا۔ ہاں اگر وہ وزنہاں کو ازنہاں پڑھتے تو واو عاطفہ بے شک ختم ہو جاتا اور یہ عیب پیدا نہ ہوتا، لیکن اثر صاحب کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ جلال اسیر نے یہاں نہ ازنہاں لکھا ہے : وزنہاں بلکہ اس نے واز نہاں لکھا ہے اور اصل مصرع یوں ہونا چاہئے :-

وا ، زنہاں بُردہ دلش راز دست

کاتب نے وا کا الف اُڑا کر اسے وزنہاں کر دیا اور اثر صاحب نے اسی کو صحیح سمجھ لیا۔ اثر صاحب واقف ہوں گے کہ فارسی میں بہت سے مصادر کے ساتھ زور پیدا کرنے کے لئے وا کا استعمال کیا جاتا ہے جیسے واشگافتن، واسوختن، واماندن، واکشیدن، واگزاشتن وغیرہ اور جلال اسیر نے بھی اس مصرع میں وا بُردن ہی استعمال کیا ہے۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ شمع برہمن اور گل آتش پرست چپکے ہی چپکے اس کے دل کو صاف اُڑا لے گئے ۔ ضرورت تو نہیں لیکن وا بُردن کی سند بھی ملاحظہ ہو :-

وا بُردہ ز دل شکیب و تابے فریاد ز چشم نیم خوابے ، (آہی)

۸ - قاآنی کے شعر میں "گیرم ایں" کو بروزن مفعولن پڑھنے کی جو وجہ میں نے دسمبر کے نگار میں بیان کی تھی اور الف وصل کے حذف و عدم حذف کے متعلق جو اصول پیش کیا گیا تھا، اس کے بابت جناب اثر نے کچھ نہیں تحریر فرمایا۔ ان کا صرف یہ کہہ دینا کہ "مجھے مسرت ہوئی" صرف طعن ہے جواب نہیں۔ محض زہر خند ہے، استدلال نہیں۔ اور اس کے جواب میں اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں کہ :-

ہم محکِ تو زر ندید، ہم زرِ من محک نخواست

۹ - اثر صاحب نے بہ سلسلۂ "ازحاف" خسرو کا ایک نیا شعر پیش کیا ہے، ملاحظہ ہو :-

درصف تیغ ازتن آراستہ چوں گلے از سوسنِ ترخاستہ

مصرع اول کی تقطیع انھوں نے "مفعولن مفعولن فاعلن" کی ہے۔ یعنی اس شعر کو انھوں نے اس طرح پڑھا ہے[1]۔

درصف - تیغ - ازتن - آراستہ

اور تقطیع یوں کی ہے :-

درصف تے - غزتن آ - آراستہ

(مفعولن) (مفعولن) (فاعلن)

گویا ان کے نزدیک اس مصرع میں کسی جگہ کوئی ترکیب اضافی یا توصیفی نہیں پائی جاتی اور پورا مصرع سپاٹ ہے جس کے معنی صرف یہ

---

[1] غنیمت ہے کہ اثر صاحب نے اس کی تقطیع یوں نہیں کی :- درصف (فعلن) - تیغ از (فعلن) تن آ (فعلن) راستہ (فاعلن) اور اس کو بحر مندرک یا متقارب کا زحافی مصرع قرار نہیں دیا۔

"زاب وگلے کرد عمارتگری"

لیکن جناب اثر کو یہ بات پسند نہیں آئی کیونکہ وہ "آب وگلے" کو غلط فارسی قرار دیتے ہیں اور مجھ سے از راہ طنز پوچھتے ہیں کہ "اس میں (ے) کی نوعیت کیا ہے اور کیا معنی دیتی ہے"۔

اگر کسی مبتدی یا مدرسہ کے کسی طالب علم کے منہ سے یہ بات نکلتی تو شاید میں اعتناء نہ کرتا لیکن چونکہ یہ ارشاد واستفسار جناب اثر کا ہے اس لئے اس خیال سے کہ مبادا خسرو کے "آب وگلے" کو لوگ واقعی غلط فارسی سمجھنے لگیں، میرے لئے ناگزیر ہے کہ میں اس مسئلہ میں ذرا تفصیل و وضاحت سے کام لوں۔

اثر صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ فارسی میں یائے معروف (ی) اور یائے مجہول (ے) دونوں کا استعمال متعدد معانی میں کیا جاتا ہے۔ یائے معروف اس وقت زیر بحث نہیں اس لئے اس کا تفصیلی بیان بے محل ہے۔ لیکن یائے مجہول کے مختلف استعمالات پر روشنی ڈالنا ضروری ہے کیونکہ اثر صاحب، خسرو کے "آب وگلے" میں اس کی یائے مجہول ہی کو غلط فارسی قرار دیتے ہیں۔

اکثر حضرات سمجھتے ہیں کہ فارسی میں یائے مجہول صرف وحدت یا تنکیر ہی کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے اور غالباً اثر صاحب نے بھی اس خیال کی بناء پر "آب وگلے" کو غلط قرار دیا۔ کیونکہ خسرو نے اگر "آب وگلے" میں واقعی یائے وحدت و تنکیر ہی استعمال کی ہے تو وہ یقیناً اچھی فارسی نہیں ہے۔

لیکن اثر صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ فارسی میں یائے مجہول کا استعمال متعدد معنی میں کیا جاتا ہے جن میں ایک مفہوم وحدت و تنکیر کا بھی ہے جس سے ہر شخص واقف ہے۔ وقت تو ضایع ہوگا لیکن طبیعت پر جبر کرکے اثر صاحب اس کی تفصیل بھی سن لیں تو مناسب ہے۔

یائے وحدت :- صد نگہ ہر جا کہ او باشد بہر سو می کنم — تا بہ تقریبے نگاہے جانبِ او می کنم

یائے تعریف واشارت :- یاد وصلے کہ دل از ہجر خبر دار نبود

یائے شرط وجزا :- گر امروز بودے خداوندِ جاہ (شرط) — نکردے خود از کبر در وے نگاہ

یائے استمراری :- نخوردے کہ خاطر بیاسایدش (جزا) — ندادے کہ فردا بکار آیدش

یائے تمنا :- چہ بودے کہ یابم دریں کار لگل — بہ گنجے فرو رفتے از کام دل،

یائے زاید :- بہ سوخت حافظ و کس حال او بہ یار نگفت — مگر نسیم پیامے خدائے را ببرد

یائے تعظیم :- ہیہات کہ چو نتو شاہبازے — تشریف دہد در آستانم (سعدی)

یائے تحقیر :- شاہبازے بہ شکار مگسے می آید (حافظ)

حافظ نے اس مصرع میں یائے تعظیمی اور یائے تحقیری دونوں کا استعمال ایک ساتھ کیا ہے، یعنی شاہبازے میں (ے) یائے تعظیمی استعمال کی ہے اور مگسے میں یائے تحقیری — اور

خسرو نے بھی "آب وگلے" میں اسی یائے تحقیری کا استعمال کیا ہے — یعنی :-

"آب وگل" ایسی حقیر شے سے اس نے قصر جسد تعمیر کر دیا۔

۲- انچہ دلم را ز تو دوری دہست — دور تر دار کہ دوری بہ ہست

اس شعر میں دور تر کی جگہ میں نے "دور ترک" کو صحیح بتایا تھا۔ شکر ہے کہ اثر صاحب نے اسے تسلیم کر لیا، لیکن حیرت ہے کہ انھوں نے اپنے پونے تین سو سال قبل کے مخطوطۂ "قران السعدین" پر اعتماد کرکے یہ کیوں نہیں لکھا کہ گو "دور ترک" بھی صحیح ہے لیکن خسرو نے دور تر (بروزن فاعلن) ہی لکھا تھا۔ اور اگر اس مصرع میں واقعی وہ اپنے نسخہ کی غلطی کو تسلیم کرتے ہیں، تو خسرو کے دوسرے زیر بحث مصرعوں میں کیوں نہ وہ اسی رواداری سے کام لیں۔

۳۔ بادِ مسیحاش چو دمساز شد مریم زاں حاملۂ راز شد

میں نے لکھا تھا کہ خسرو نے زاں نہیں لکھا ہے بلکہ ازو نظم کیا ہے، لیکن اثر صاحب اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اول تو ان کے مخطوطہ میں زاں ہی درج ہے، دوسرے اس لئے بھی کہ زاں اور ازو کے درمیان جو معنوی فرق ان کو نظر آتا ہے اس کا اقتضاء یہی ہے کہ زاں کو مرجح سمجھا جائے۔

اثر صاحب فرماتے ہیں کہ "زاں سے یہ مطلب نکلے گا کہ "بادِ مسیحا کے دمساز ہونے کے سبب سے حضرت مریم حاملۂ راز ہوئیں" اور ازو کا مطلب یہ ہوگا کہ "حضرت مریم خود بادِ مسیحا سے حاملۂ راز ہوگئیں، بادِ مسیحا ان کے پیٹ میں اُتر گئی، دمساز کی معنویت و حقیقت آرائی کا خون ہوگیا"۔

اثر صاحب نے اس میں شک نہیں، بڑی ذہانت سے کام لیکر زاں اور ازو کا یہ معنوی فرق پیدا کر جان کر کہ جس معنویت و حقیقت آرائی کی طرف انھوں نے اشارہ کیا ہے وہ دراصل ازو کہنے ہی سے پیدا ہوتی ہے اور زاں کہنے سے اس کا خون ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت ذہن نشین کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے آں، ایں اور او کے محل استعمال پر ہلکی سی روشنی ڈالدی جائے

آں اور ایں دونوں اسماء اشارہ ہیں (آں اشارۂ بعید کے لئے اور ایں اشارۂ قریب کے لئے) ۔ او، ضمیر ہے (اسم اشارہ نہیں جیسا کہ بعض حضرات خیال کرتے ہیں) اور یہ اپنے مرجع کا قایم مقام ہوتا ہے۔ خواہ وہ مرجع کوئی ایک لفظ ہو یا کوئی پورا جملہ۔

اب آیئے اس حقیقت کے پیش نظر غور کریں کہ جو معنوی نزاکت اثر صاحب کے سامنے ہے وہ ازو کہنے سے پیدا ہوتی ہے یا زاں کہنے سے۔

زاں (مخفف ازاں) اشارۂ بعید ہے، اشارۂ قریب نہیں ورنہ زاں کی جگہ زیں (مخفف ازیں) لکھا جاتا۔ پھر غور کیجئے کہ یہ اشارۂ بعید کس طرف ہے؟ مصرع اول میں پہلے بادِ مسیحا درج ہے اور اس کے بعد دمساز شد اس لئے ظاہر ہے کہ زاں کا اشارہ بادِ مسیحا ہی کی طرف ہوگا (اگر دمساز کی طرف ہوتا تو زیں لکھتے) اور یہ معنی پیدا ہوں گے کہ حضرت مریم بادِ مسیحا سے حاملۂ راز ہوئیں اور اس طرح بقول حضرت اثر "معنویت و حقیقت آرائی" کا خون ہو جائے گا۔

اب آیئے ازو کے استعمال پر غور کریں۔ ازو (مخفف از او) ضمیر ہے اور اس کا مرجع پورا کا پورا پہلا مصرع ہے، جس سے یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ "بادِ مسیحا کے دمساز ہونے کی وجہ سے مریم حاملۂ راز ہوئیں" اور خسرو کا مقصود یہی ظاہر کرنا تھا جو ازو کہنے ہی سے پورا ہو سکتا تھا۔

یہاں تک تو بحث صرف زاں اور ازو کے استعمال سے متعلق تھی، لیکن اگر ہم تسلیم کرلیں کہ خسرو نے اس معنوی نزاکت کا خون کرکے زاں ہی نظم کیا تھا تو بھی یہ سوال بدستور اپنی جگہ قایم رہتا ہے کہ خسرو نے زاں کی جگہ ازاں کیوں نہ لکھا جبکہ وہ اس طرح زحاف سے بچ سکتا تھا اس کے جواب میں اثر صاحب صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ ان کے مخطوطہ میں اسی طرح درج ہے۔

لیکن اثر صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ خسرو، استعمال زحافات کے موافق نہ تھے اور اپنے دیوان غرۃ الکمال کے دیباچہ میں جو دلایل انھوں نے فارسی شاعری کو عربی شاعری پر مرجح قرار دینے کے تحریر کئے ہیں ان میں ایک دلیل یہ بھی ہے کہ عربی شاعری میں زحافات سے کام لینے کی بڑی گنجایش ہے اور فارسی شاعری مشکل ہی سے اس کی متحمل ہو سکتی ہے"۔ اس لئے ظاہر ہے کہ خسرو جو زحافات کو پسند نہ کرتے تھے، ازاں کی جگہ زاں نظم کرکے اپنے شعر کو زحاف سے داغدار کرتے۔ تاہم اگر اثر صاحب ازو کو پسند نہیں کرتے تو کم از کم یہی کریں کہ وہ اپنے نسخہ میں زاں سے پہلے ایک الف کا اضافہ کردیں اور خسرو پر استعمال زحاف کا الزام عاید نہ کریں جس سے وہ بہت بچتا تھا۔

۴۔ شمس جہانگیر جدِ بافرش اظہر من شمس جدِ دیگرش

چونکہ اثر صاحب نے اس شعر کی قرأت میں اپنی غلطی کو تسلیم کرلیا ہے، اس لئے اس شعر سے اسناد کا سوال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

۵۔ دیدنِ او ہست ز مردم دروغ تاہم زو دیدہ بیابد فروغ

کئے جائیں گے :۔

پڑھار "صف میں تلوار، تن سے آراستہ کرکے"

در اس مفہوم کے پیشِ نظر یہ مصرع لفظی و معنوی دونوں حیثیتوں سے بالکل ناقص ہے، اول تو محض صف کہدینے سے بات پوری نہیں ہوتی، جب تک یہ نہ ظاہر کیا جائے کہ صف کس چیز کی تھی۔ علاوہ اس کے تلوار تن سے آراستہ نہیں کی جاتی بلکہ تن تلوار سے آراستہ کیا جاتا ہے اور یہ مفہوم ظاہر کرنے کے لئے امیر خسرو نہ "تیغ از تن آراستہ" لکھتے، نہ "تن از تیغ آراستہ"، بلکہ زیادہ صحیح فارسی میں تیغ بر تن آراستہ لکھتے (یعنی از کی جگہ بر لکھتے

افسوس ہے کہ اثر صاحب اس شعر کو سمجھے ہی نہیں اور خسرو نے اس میں جس لطیف تشبیہ سے کام لیا ہے وہ ان کے ذہن میں نہیں آئی۔

شعر در اصل یوں ہے :۔ در صفِ تیغ، آں تنِ آراستہ

چوں گلے از سوسنِ تر خاستہ

"صفِ تیغ" ترکیب اضافی ہے اور "تنِ آراستہ" ترکیب توصیفی۔ اور شعر کا مفہوم یہ ہے :۔

"تلواروں کے حلقہ میں اس کا تنِ آراستہ ایسا نظر آتا تھا جیسے سوسن کا پھول دفعتاً نمودار ہو جائے"

شعراء عموماً، سوسن کی پتیوں کو تیغ و خنجر سے تشبیہ دیتے ہیں اور لفظ صف فارسی میں حلقہ کو بھی کہتے ہیں جس سے اثر صاحب بھی یقیناً واقف نہ ہوں گے، لیکن افسوس ہے کہ ان کے مخطوطۂ قران السعدین کے کاتب نے آں کی جگہ از لکھ کر پھر اثر صاحب کو مغالطہ میں ڈالدیا اور وہ اس پر اعتماد کرکے ایسی غلط تاویلوں میں مبتلا ہو گئے۔ جن کو اثر صاحب سے منسوب کرتے مجھے شرم آتی ہے۔

۱۰۔ گفت زہے ہر کہ بدید ابرویت نیست بلے چارہ کماں دار زہ

میں نے دسمبر کے نگار میں ظاہر کیا تھا کہ جامی نے اَبرویت نہیں بلکہ ابرُوَت لکھا ہوگا کیونکہ ابروت بالکل سامنے کا لفظ تھا اور کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ ابرویت لکھ کر شعر کو زحاف سے معیوب بنا دیتے۔ اسی کے ساتھ استعمال ابروت کی سند میں مفید بلخی کا ایک شعر بھی میں نے پیش کر دیا تھا، لیکن اثر صاحب کو استعمال ابروت کی صحت پر یقین نہیں آیا اور انھوں نے حافظ کے دو شعر ایسے پیش کئے جن میں بہ حالت اضافت ابرو اور رو کے بعد (ی) کا اضافہ کیا گیا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اثر صاحب نے یہ زحمت کیوں اختیار کی جبکہ میں نے ابرویت کی صحت سے کبھی انکار نہیں کیا، میرا کہنا تو صرف یہ تھا کہ بہ حالت اضافت ابرو میں (ی) کا اضافہ ضروری نہیں ہے اور اس کے ثبوت میں ایک شعر بھی نقل کر دیا تھا۔ اب انکے اطمینان کے لئے چند مثالیں اور پیش کرتا ہوں :۔

غیر خالِ ابروت گر نافہ باجِ بو گرفت (محسن تاثیر)

طغرا نویس ابروِ مکش مثالِ تو (حافظ)

کشادِ کار دلم از کلید ابروِ تست (طالب آملی)

گرچہ چشمِ شوخ زیبِ ابروم باشد کبود (سعید اشرف)

ان سے بھی زیادہ عجیب و غریب مثال ایک اور ملاحظہ ہو جس میں بہ حالت اضافت ابرو کے (واو) کو ختم کرکے اسے صرف ضمہ میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ زلالی کہتا ہے :۔

پئے بستہ بلند ابروشش از دود

کہ نظارہ ز آتش بگزرد زود

الغرض بہ حالت اضافت خواہ وہ کسی اسم کی طرف ہو یا ضمایر متصل و منفصل کے ساتھ، ابرو کے بعد (ی) کا اضافہ ضروری نہیں اور جامی کے لئے یہ ضروری نہ تھا کہ وہ ابروت، چھوڑ کر ابرویت لکھتے اور خواہ مخواہ زحافی رکن سے شعر کو داغدار کرتے۔

اثر صاحب نے ابروت کو غلط ثابت کرنے کی غرض سے اس سلسلہ میں ایک نہایت عجیب و غریب بات اور کہی ہے، وہ یہ کہ :۔

"کیا ابرویت، ابروئے تو کا مخفف نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کی (ی) کس اصول کے تحت خارج ہوگئی"۔ یہ پڑھتا ہوں اور حیران ہوں اثر صاحب یہ کیا فرما رہے ہیں۔ وہ غالباً یہ سمجھتے ہیں کہ اصل لفظ ابروئے ہے اور اسی لئے انھوں نے ابرویت کو ابروئے تو کا مخفف سمجھ لے مخفف یا غیر مخفف ہونے کا خیال ہی ان کو نہ آتا۔ میں اثر صاحب کو یقین دلاتا ہوں کہ اصل لفظ ابرو ہے، ابروئے نہیں، البتہ جب وہ کہ شعر پورا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو شعراء بہ حالت اضافت اس میں (ی) کا اضافہ بھی کر دیتے ہیں۔

بالکل اسی قسم کی غلطی انھوں نے لفظ گفتگو کے سمجھنے میں کی ہے، ورنہ وہ یہ سوال نہ کرتے کہ "گفتگوئے تو" کا مخفف گفتگویت ہوگا یا اور گفتگوت، ان کا مدعا اس سے یہ ہے کہ جس طرح گفتگوت صحیح نہیں، اسی طرح ابروت نادرست ہے۔ افسوس ہے کہ مجھے اس سلسلہ میں بھی ذرا طویل بحث کرنا پڑ رہی ہے۔

جناب اثر کو معلوم ہونا چاہئے کہ ابرو اور گفتگو کی نوعیت ایک دوسرے سے بالکل جدا ہے۔ ابرو لفظ مفرد ہے اور گفتگو مرکب ہے گفت اور "گوے" سے، یعنی یہ صیغۂ ماضی (گفت) اور صیغۂ امر (گوے) سے مل کر بنا ہے۔ ممکن[1] ہے اثر صاحب یہ فرمائیں کہ گفتن کا امر گو ہوتا ہے نہ کہ "گوے" اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مضارع سے امر بنانے کا قاعدہ بھی بتا دوں۔ فارسی میں صیغۂ امر بنانے کا ایک ہی قاعدہ ہے، وہ یہ کہ مضارع کے حرف آخر دال کو حذف کر دیتے ہیں اور اس قاعدہ سے گوید کا امر گوے ہوگا نہ کہ گو، ہر چند فارسی شعراء اسے حذف (ی) کے ساتھ بھی استعمال کرتے ہیں لیکن بہ حالت اضافت یا بر بنائے ضرورت شاعرانہ اس کی (ی) جو اصل ہے پھر عود کر آتی ہے، اسلئے جب گفتگو مضاف ہوگا تو "گفتگوت" یا "گفتگوتو" نہیں بلکہ گفتگویت اور "گفتگوئے تو" کہیں گے۔

گفتگو کے مرکب ہونے کا بڑا ثبوت یہ بھی ہے کہ شعراء فارسی ہمیشہ اس کو "گفت وگو" لکھتے ہیں یعنی بروزن فاعلن نظم کرتے ہیں (فاع لن) نہیں، مثالاً چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

من کیستم کہ بر سرِ من گفت وگو کند (سنجر کاشی)
یارا نہ بار قیب بے گفت وگو کنم، (عزالی)

دو مثالیں اور ملاحظہ ہوں جن میں (ت) کو کھینچ کر "گفتوگو" نظم کیا گیا ہے:۔

درائے کارواں یوسف شناساں رابہ وجد آرد
زگفت وگوے مردم نیست پروائے خدا جو را (صائب)

زگفت وگوے پیری در دہانم سخن بے مخرج آید بر زبانم (زلالی)

امید ہے کہ اس بیان سے اثر صاحب پر یہ حقیقت واضح ہوگئی ہوگی کہ گفتگو مرکب ہے اور ابرد مفرد اور ان دونوں کو ایک ہی قبیل کا لفظ سمجھنا درست نہیں۔

اس سلسلہ میں اثر صاحب نے ایک بات اور بڑی دلچسپ کہی ہے، فرماتے ہیں کہ:۔ نیاز صاحب نے بر بنائے غلطی کتابت ابروت پڑھ لیا وہی آیت و حدیث ہوگیا"

دیوان جامی میں تو صاف "ابرویت" لکھا ہوا ہے، میں اسے ابروت کیوں پڑھتا۔ میں نے تو "کتابت کی غلطی" ہی کو ظاہر کر کے یہ عرض کیا تھا کہ یہاں ابرویت نہیں "ابروت" ہونا چاہئے۔

حیرت ہے کہ اثر صاحب کیونکر بالکل خلاف حقیقت بات کہنے کی جرأت کر سکے۔ میں نے کب بر بنائے غلطی کتابت ابروت پڑھا۔

۱۱۔ چند کنی بر سرِ یک بوسہ بحث خوش ننماید زکریماں لجاج

---

[1] اسی قبیل کے اور مرکب الفاظ جستجو، شست وشو، بھی ہیں جو ماضی اور امر سے مل کر بنے ہیں۔

دسمبر کے نگار میں، اس شعر پر میں نے بحث نہیں کی تھی کیونکہ اثر صاحب نے خود ہی تسلیم کر لیا تھا کہ اس کا رکن آخر (بوسہ بجث) بروزن فاعلان بھی پڑھا جا سکتا ہے گو انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ ان کے کانوں کو مفعولان زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے، یعنی بوسہ بجث کی جگہ وہ "بوسا بجث" پڑھنا زیادہ پسند کرتے ہیں

اثر صاحب نے پھر اس شعر کا ذکر کر دیا اور ایک بات جو اس سلسلہ میں مجھ سے ترک ہو گئی تھی یاد آ گئی۔

اس شعر کے رکن آخر کا بروزن مفعولان پڑھنا زیادہ مترنم ہے یا بروزن فاعلان، اس کا تعلق صرف ذوق سے ہے ممکن ہے مجھے یا کسی اور کو فاعلان ہی زیادہ مترنم محسوس ہوتا ہو، لیکن اصل سوال یہ ہے کہ بوسہ بجث کو بروزن مفعولان پڑھنا صحیح بھی ہے یا نہیں۔

فارسی میں تمام وہ الفاظ جو ہ پر ختم ہوتے ہیں دو قسم کے ہیں ایک وہ جن میں ہ اصلی و ملفوظی ہوتی ہے جیسے آہ، شاہ، جادہ وغیرہ۔ دوسرے وہ جن میں ہ اصلی مگر مخفی ہوتی ہے جیسے جامہ، خامہ، آئینہ، جن سے آپ ہ کو جدا نہیں کر سکتے۔ لیکن بوسہ کی ہ مخفی تو ہے مگر اصلی نہیں اس میں ہ زاید ہے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اسے حذف کر کے محض بوس بھی نظم کرتے ہیں مثلاً:-

بہ بوسے قانع از لبہائے شکر بارچوں گردم (صائب)
لب خشک مرا تر ساز دبوسے در دہاں افگن (اوحدی)
زگستاخی لبش را کردہ ام بوس (بلخی)
دائم غم نہ خورد ہ بیک بوسی میخورم (طغرا)
بوس از لب خیال مگر زاں دہاں خورند (شفائی)
بہ مستی بے طلب، بوس از دہانِ یار میریزد (صائب)

ہائے مخفی کا مصرف یہ ہے کہ اس سے قبل کے حرف کو مفتوح پڑھا جائے اور ضرورتاً اسے الف ممدودہ میں بھی تبدیل کر دیا جائے، لیکن یہ مصرف صرف ان الفاظ میں ہو سکتا ہے جن میں ہ اصلی ہو۔ اور چونکہ بوسہ کی ہ اصلی نہیں ہے بلکہ زاید ہے اسلئے اسکو بوسا پڑھنا درست نہ ہوگا۔ اور یوں بھی جب کوئی شخص یہ مصرع پڑھے گا تو وہ کبھی بوسہ کا تلفظ بوسا نہ کرے گا، کیونکہ وزن و ترنم دونوں اس کے منافی ہیں۔

۱۲ - ہیکڑی کے باب میں بے شک مجھ سے غلطی ہوئی۔ یقیناً اثر صاحب نے شعور صاحب سے اس لفظ کو منسوب نہیں کیا تھا، لیکن میری اس غلطی کا خود اثر صاحب کی ہیکڑی پر (جس کا انھوں نے اعتراف کیا ہے) کوئی اثر نہیں پڑتا اور وہ بدستور اپنی جگہ قایم رہتی ہے۔ رہا یہ امر کہ ہیکڑی کے معنی شیخی کرنے یا ڈینگ مارنے کے نہیں بلکہ محض "سرکشی و زیادتی" کے، سو بہتر ہے میں ان کے اُس فقرہ سے جس میں انھوں نے اپنی ہیکڑی کا اظہار کیا ہے، ہیکڑی کا لفظ کاٹ کر "سرکشی و زیادتی" لکھے دیتا ہوں ——— اثر صاحب "شیخی باز" نہ سہی، سرکشی و زیادتی کرنے والے سہی، مجھے تو وہ دونوں طرح محبوب و عزیز ہیں ——— ہر جفائے کہ رود بر سرِ ما از تو رواست

۱۳ - جناب اثر نے دو جگہ میری فارسی دانی پر بھی طنز کیا ہے، حالانکہ اس کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ میں نے کبھی فارسی دانی کا دعویٰ نہیں کیا۔ خود ہی انھوں نے مجھے فارسی دانی عزت بخشی اور خود ہی چھین لی، ان کی مرضی، لیکن میں ان کو بدستور فارسی داں اور فارسی فہم ہی سمجھتا رہوں گا، خواہ فارسی اشعار اور فارسی زبان کی خصوصیات سمجھنے میں ان سے کتنی ہی غلطیاں کیوں نہ سرزد ہوں۔

اخیر میں ایک بات جناب اثر سے اور پوچھنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ انھوں نے اپنے دعووں کے ثبوت میں اُردو شعراء کا کلام کیوں پیش نہیں کیا اور فارسی شعراء کے کلام سے استناد کی زحمت کیوں اختیار کی ——— غالباً اس لئے کہ وہ سمجھتے ہیں خسرو، جامی و جلال اسیر کے کلام کا سمجھنے والا ان کے سوا کوئی دوسرا نہیں اور ان کے اشعار سے خواہ غلط ہی کیوں نہ نقل کئے گئے ہوں ہر شخص مرعوب ہو جائے گا یا پھر اس لئے کہ اثر صاحب ان نسخوں کو جن سے انھوں نے یہ اشعار نقل کئے ہیں یکسر الہامی نسخے سمجھتے ہیں اور ان میں کسی غلطی کا امکانِ وقوع تسلیم کرنا گویا "ملہمات ربانی" پر شک کرنا ہے۔

زہے ورزشِ ایمان بالغیب!

نغمہ زن آج مرے شہر سے گزرا ہے جنوں

(فضا ابن فیضی)

قیدِ ملبوس میں عریاں ہیں ابھی کتنے بدن
موسمِ گل میں بھی رسوا ہیں ابھی کتنے چمن — چاندنی رات بھی ہے کتنے اُجالوں کا کفن
کب سے برہم ہے خدا جانے مشیت کا مزاج — پوچھئے کس سے زمانے کی سیاست کا مزاج
ایک اس دور میں ہے کذب و صداقت کا مزاج

غم میں خورشید درخشاں کے سیہ پوش ہے صبح
کب سے مشرق کے نوازار میں خاموش ہے صبح — نابصیری کے دھندلکوں سے ہم آغوش ہے صبح
سرمۂ دیدۂ بینش نہیں یہ خاک ابھی، — اس نیستاں میں نہیں شعلۂ ادراک ابھی

تیرے دامانِ جنوں میں ہیں بہت چاک ابھی

موجِ گل بن کے گلستاں سے گزرنا ہے تجھے
بن کے ساحل کسی طوفاں سے اُبھرنا ہے تجھے — چاندنی بن کے سرِ خاک اُترنا ہے تجھے
ارتقا زادۂ ماحول ہے فطرت تیری — جاگ اُٹھنے پہ ہے آمادہ قیامت تیری
خود تری خاک میں غلطیدہ ہے جنت تیری

پٹ بہاروں کے نسیمِ سحری نے کھولے
اُٹھ کے وہ نکہتِ فردوس نے شہپر تولے — نغمہ افشاں ہوئی ہر شاخ، شگوفے بولے
اوس گل زار کی، سورج کی کرن بن کے اُٹھی — ہر کلی جنتِ آغوشِ چمن بن کے اُٹھی
ہر نظر، زمزمۂ گنگ و جمن بن کے اُٹھی

وقت، سرمایۂ اربابِ نظر لے کے اُٹھا
مستیٔ نرگسِ رعنائے سحر لے کے اُٹھا — شوخیِ عشوۂ تہذیب و ہنر لے کے اُٹھا
شفقِ صبحِ تمدن ہے بکھرنے کے قریب — مئے امروز سے پیمانے ہیں بھرنے کے قریب
رات بھاری تھی مگر اب ہے گزرنے کے قریب

غمِ دوراں کا نشہ ٹوٹ رہا ہے شاید
کوئی طوفان کناروں سے اُٹھا ہے شاید — وقت نے کوئی نیا موڑ لیا ہے شاید
ہو کے عشرت کدۂ دہر سے گزرا ہے جنوں — جام در دست لبِ نہر سے گزرا ہے جنوں
نغمہ زن آج مرے شہر سے گزرا ہے جنوں

شفقت کاظمی۔

جفائے دوست باندازۂ محبت تھی
ہمارے حال پہ اُن کی بڑی عنایت تھی

یہ اور بات ہے کچھ کہہ سکے نہ ہم ورنہ
تری ادائے ستم درخورِ شکایت تھی

بایں خلوص جو محرومِ التفات رہا
خبر نہیں کہ تجھے مجھ سے کیا شکایت تھی

خوشا وہ اپنی محبت کی ناپذیرائی
نگاہِ یار کو جس پر بڑی ندامت تھی

خدا کرے کسی دشمن کو بھی نصیب نہ ہو
دیارِ یار میں شفقت جو اپنی عزت تھی

شہاب اشرف

در بدر جن کے لئے رسوا ہوا،
میں انھیں سے ملکے آزردہ ہوا

یوں نہ دیوانے کو پتھر ماریئے
خود چلا جائے گا کچھ بکتا ہوا،

آج دل دھڑکا مرا کچھ اس طرح
ان کے آنے کا مجھے دھوکا ہوا

دل سے کہتے تھے نہ ایسی راہ چل
ٹھوکریں کھا کر گرا اچھا ہوا

یہ جوانی کی تری شادابیاں
سر سے پا تک اک چمن مہکا ہوا

نصیر پرواز

تباہی کا مری آتا ہے جب ذکر
تمھارا نام لیتا ہے زمانہ

میرے رونے پہ دُنیا ہنس رہی ہے
ہنسا گر میں تو روئے گا زمانہ

تری نگاہ نے کیا کہہ دیا خدا جانے
اُلٹ کے رکھدئے بادہ کشوں نے پیمانے

چندر پرکاش جوہر بجنوری

تیرے بغیر اے جانِ تغافل — دِل کی ہر دھڑکن ہے ادھوری
تجھ کو بھُلا کر اب میں سمجھا — تیرا غم تھا کتنا ضروری
اُن کی جفائیں غیر ارادی — میری وفائیں غیر شعوری
تیرا ہنسنا ، تیری خموشی — روحِ تبسّم ، جانِ تکلّم
پہلی نظر کے اُف یہ کرشمے — جیسے ہمیشہ دوست تھے ہم تُم
یہ ملنا بھی کچھ ملنا تھا — اُن کو پاکر ہو گئے خود گم،

غنی احمد غنی

کچھ کم ہے آج خیر سے بیتابیِ جنوں — تم میرے پاس آؤ کہ میں حالِ دل کہوں
اللہ رے پردہ داریِ الفت کا ماجرا — خود آسکوں قریب نہ تم کو بلا سکوں !

اکرم دھولیوی

ترے اک جام سے ہوگا نہ دردِ زیست کم ساقی — مرے حصّہ میں آیا ہے زمانے بھر کا غم ساقی
بھلا دیتی ہے سب کچھ لذتِ صہبائے غم ساقی — یہاں پیدا نہیں ہوتا سوال کیف و کم ساقی

پروفیسر حفیظ (پٹنہ یونیورسٹی)

گہ زخم ہے گہ راحت مرہم ہے عشق — گہ شعلہ و گہ گریۂ شبنم ہے عشق
ہر قید سے ہر بند سے آزاد ہے عشق — بیگانۂ رسمِ غم افتاد ہے عشق

مطبوعات موصولہ

مقالات الشعراء تذکرہ ہے سندھ کے شعراء فارسی کا جسے میر علی شیر قانع نے بارھویں صدی ہجری میں مرتب کیا تھا۔ یہ تذکرہ بالکل نایاب تھا، لیکن سندھ ادبی بورڈ کو اتفاق سے اس کا ایک مخطوطہ جو خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا دستیاب ہو گیا اور اس نے اس تذکرہ کو تمام ان اہتمامات کے ساتھ جن سے آجکل قدیم نسخوں کی ترتیب و اشاعت میں کام لیا جاتا ہے اسے شایع کر دیا۔ یہ تذکرہ فارسی زبان میں ہے اور انھیں فارسی شعراء کا ذکر اس میں کیا گیا ہے جو سرزمین سندھ سے مستقل تعلق رکھتے تھے یا کسی نہ کسی سلسلہ میں وہاں پہونچ گئے تھے — اس میں ۱۹۷ شعراء کے مختصر حالات اور ان کے کلام کا نمونہ دیا گیا ہے۔ میر شیر علی قانع بڑا اچھا شاعر و مورخ تھا اور علاوہ ایک ضخیم دیوان کے متعدد مثنویاں اور تاریخی تصانیف بھی اپنے بعد چھوڑ گیا جن کی تعداد ۵۰ کے قریب ہے۔ یہ شاہ بیگ ارغون کے عہد میں شیراز سے سندھ آیا اور ٹتہ (ٹھٹھہ) میں قیام پذیر ہو گیا تھا۔

اس تذکرہ میں ہمیں ہمایوں، شاہجہاں، داراشکوہ کے علاوہ سرمد اور اس عہد کے صوفیہ و دیگر علماء و اکابر کی فضل و کمال کا بھی ذکر پایا جاتا ہے اور متعدد ہندو شعراء کا بھی۔ یہ کتاب سندھ کے جس عہد سے تعلق رکھتی ہے اس کے صحیح تاریخی حالات بھی ایک حد تک تاریکی میں ہیں چہ جائیکہ اس کا ادبی رُخ، لیکن اس تذکرہ سے اس زمانہ کے بہت سے تاریخی حالات پر بھی روشنی پڑتی ہے اور سیکڑوں ایسے شعراء فارسی کا نام ہمارے سامنے آجاتا ہے جن سے ہمارے کان بھی آشنا نہ تھے۔

اس کتاب کی ایک اور اہمیت جو اس قسم کی کتابوں میں بہت کم نظر آتی ہے یہ ہے کہ وہ اس عہد کے امراء و اکابر کی ۳۴ تصاویر سے بھی مزین ہے، جن میں اکبر، بابر، ہمایوں، شاہجہاں، داراشکوہ، عبدالرحیم خانخاناں، سرمد وغیرہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔

انجمن ادبی سندھ کراچی جس نے اس تذکرہ کو شایع کیا ہے اب سے چار سال پہلے قایم ہوئی تھی لیکن اس مختصر زمانہ میں اس نے بڑی اہم ادبی خدمات انجام دی ہیں اور یہ تذکرہ اس کے نشرات فارسی کے سلسلہ کی چوتھی کتاب ہے۔

یہ کتاب نہایت سلیقہ و اہتمام سے نفیس کاغذ پر ٹائپ سے چھاپی گئی ہے اور ۱۰۱۸ صفحات کو محیط ہے۔ اس کتاب کی ترتیب و تصحیح جناب سید حسام الدین راشدی نے کی ہے اور اپنے عواشی و استدراکات سے اس کو بہت زیادہ اہم بنا دیا ہے۔ چونکہ اس انجمن کو وزارت معارف پاکستان کی سرپرستی حاصل ہے، اس لئے امید کی جاتی ہے کہ آیندہ بھی ادبی خدمت کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ اس کتاب کی قیمت درج نہیں ہے۔

افکارِ سہیل مجموعہ ہے مولانا اقبال سہیل اعظمی کے چند مکاتیب، خطبات و انتقادی مقالات کا جسے شبلی نیشنل کالج میگزین کے ادارہ نے شایع کیا ہے۔

ابتدا میں تیرہ حضرات کے تعارف نامے شامل ہیں، جن میں مرحوم کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ تعارفی مضامین ۷۰ صفحات کو محیط ہیں۔ اس کے بعد صفحہ ۱ سے سہیل کے مقالات کا سلسلہ شروع ہو کر صفحہ ۲۵۵ پر ختم ہوتے ہیں۔

سہیل، سرزمین اعظم گڑھ کے ان فرزندوں میں سے تھے جو ہمارے صوبہ کے لئے باعث فخر تھے۔ سہیل میں کیا کیا فطری صلاحیتیں پائی جاتی تھیں، ان کا جایزہ دشوار ہے، کیونکہ انھوں نے زندگی کی جو راہ اپنے لئے انتخاب کی وہ ان کے ذوق کے لحاظ سے ناموزوں تھی اور انھوں نے کبھی اس پر غور نہیں کیا کہ وہ دُنیا میں کس کام کے لئے پیدا ہوئے تھے۔

وہ غیر معمولی ذہانت کے انسان تھے، علوم مشرقی و مغربی پر کامل دستگاہ انھیں حاصل تھی، اور اسی کے ساتھ حافظہ بھی غیر معمولی رکھتے تھے

لیکن ان تمام باتوں کا صحیح صرف وہ نہ کرسکے۔ ان میں ایک اچھے نقاد، ایک جید ادیب و شاعر ہونے کی اہلیت پائی جاتی تھی، لیکن افسوس ہے کہ ان کی سہل انگاری و استغناء کی وجہ سے وہ بروئے کار نہ آسکی۔ اس لئے اس مجموعہ میں مرحوم کے جو مضامین پائے جاتے ہیں وہ صرف بھٹکے ہوئے سہیل کے ہیں اور اس حقیقی سہیل کے نہیں، جسے خود انھوں نے بھی کبھی نہیں پایا۔

سہیل کی موجودہ شہرت زیادہ تر ان کی نظموں اور غزلوں سے متعلق ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ بڑے اچھے نظم نگار تھے اور فارسی اُردو دونوں میں خوب کہتے تھے، لیکن حد تک غزل کا تعلق ہے، وہ باوجود اس کے کہ فن، زبان اور خیال کے لحاظ سے اپنی جگہ بڑی قیمت رکھتی ہیں لیکن جذباتی حیثیت سے قدر دوم کی حیثیت سے آگے نہیں بڑھتیں۔

مضامین انھوں نے کم لکھے۔ لیکن جتنے لکھے، ان میں مرحوم کی ذہانت اور بالغ نظری دونوں نمایاں ہیں، مکاتیب و انتقادیات میں زیادہ، خطبات میں بالکل نہیں، کیونکہ ان کے تین خطبات میں دو خطبے مشاعرۂ مدح صحابہ سے تعلق رکھتے ہیں اور سہیل کی زندگی کا یہی پہلو سب سے زیادہ قابلِ اعتراض تھا۔ ان کے مذہبی عقاید اور کیا تھے، ہمیں نہیں معلوم، لیکن مدح صحابہ کے مشاعرہ میں وہ جس انہماک سے حصہ لیتے تھے اس سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ بڑے غالی سُنّی تھے، اس قدر غالی کہ اگر کسی شیعی گھرانے میں انھوں نے جنم لیا ہوتا تو وہ یقیناً "تبرائی رافضی" ہوتے علاوہ اس کے یہ دو دو تین تین صفحات کے خطبے یوں بھی کسی حیثیت سے کوئی اہمیت نہیں رکھتے اور ان کا شایع کرنا مناسب نہ تھا ـــــ کتنا اچھا ہوتا اگر پہلے مرحوم کا مجموعہ کلام شایع کیا جاتا۔ کیونکہ لوگوں نے زیادہ تر شاعری ہی سے ان کو پہچانا تھا۔

یہ مجموعہ اچھے کاغذ پر صاف ستھری طباعت کے ساتھ شایع کیا گیا ہے اور چار روپیہ میں مل سکتا ہے۔

تاریخ اندلس تصنیف ہے جناب پروفیسر عبدالقوی ضیا ام۔ اے کی جسے ایجوکیشنل بک ڈپو اسکول روڈ حیدرآباد (پاکستان) نے شایع کیا ہے۔ تاریخ اسلام میں اندلس کا دورِ بنی امیہ جو ۵۰۰ سال تک عظمتِ اسلام کی داستان بنا رہا خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ مسلمانوں کی بہت سی علمی ترقیوں کی جھلک ہمیں اسی دور میں نظر آتی ہے۔

فاضل مصنف نے اس کی ترتیب و تسوید میں جس بسط و وضاحت سے کام لیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ کتاب کا حجم تقریباً ایک ہزار صفحات تک پہونچ گیا اور اسے ۲۰ ابواب میں تقسیم کرنا پڑا۔ اندلس کی تاریخ مغربی مصنفین کے ہاتھوں بہت مسخ ہوگئی تھی اور ضرورت تھی کہ ان تاریخی اغلاط کو جو انگریزی متعصب مورخین کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں دور کیا جاتا۔

فاضل مصنف نے چونکہ اس کی تصنیف میں زیادہ تر تاریخ کی اصلی کتابوں سے کام لیا ہے اور یوروپی مورخین پر اعتماد نہیں کیا، اس لئے یہ تصنیف اپنی جگہ خاص اہمیت رکھتی ہے اور صحیح واقعات و حالات جاننے کا بہترین ذریعہ ہے۔ اس موضوع پر اس سے پہلے بعض کتابیں اُردو میں لکھی جاچکی ہیں لیکن وہ زیادہ تر انگریزی کتابوں کا ترجمہ یا ان کا اقتباس تھیں اس لئے پروفیسر ضیا کی یہ کتاب اپنی نوعیت کے لحاظ سے بالکل پہلی چیز ہے اور تاریخی لٹریچر میں بڑا مفید اضافہ۔

کتاب کی زبان بھی بہت صاف و سلیس ہے جو تاریخی کتابوں کے لئے ضروری ہے اور تقسیم ابواب میں صحیح تاریخی تسلسل کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے فتوحانہ اقدامات کے ساتھ ساتھ تہذیب و شائستگی، علوم و فنون کی ترقی، سیاسی اصلاحات، اور اخلاق و کردار کی تعمیر میں بھی کتنا نمایاں حصہ لیا۔ یعنی ان کی فتوحات ملک گیری سے زیادہ تعمیرِ انسانیت کے جذبہ سے کس قدر قریب تھیں اور انھوں نے اپنی وسیع رواداری سے اسلامی تعلیمات کی کتنی صحیح نمایندگی کی۔

اس کتاب میں متعدد نقشے اور تصاویر بھی ہیں، جن سے کتاب کی دلچسپی اور افادیت میں اور اضافہ ہوگیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فاضل مصنف نے اس کتاب کی تصنیف میں جس محنت و کاوش اور عزم و استقلال سے کام لیا ہے اس پر ان کو جتنا سراہا جائے کم ہے۔

کتاب مجلد نفیس کاغذ پر شایع کی گئی ہے اور پندرہ روپیہ میں ناشر سے مل سکتی ہے۔

ہندوستان و پاکستان کے خریدارانِ نگار

ازراہِ کرم چند باتیں نوٹ کرلیں

۱- نگار کا سالانہ چندہ اب نو روپیہ ہے اور اگر وہ سالنامہ ذریعہ رجسٹری حاصل کرنا چاہتے ہیں تو منی آرڈر نو روپیہ آٹھ آنے کا روانہ فرمائیں۔

۲- بعض حضرات چاہتے ہیں کہ انھیں نگار ہر ماہ ذریعہ رجسٹری روانہ کیا جائے، اس صورت میں ان کو ہر پرچے کے لئے آٹھ آنے زاید جمع کرنا پڑیں گے، کیونکہ ہندوستان میں فیس رجسٹری ۸ر ہے۔

۳- نگار کی تاریخ اشاعت ہر ماہ کی ۷ر مقرر ہے اور ہم اس تاریخ میں جتنے پرچے پوسٹ کرتے ہیں ان پر دو پیسہ کا ٹکٹ لگاتے ہیں لیکن اگر اس تاریخ کے بعد کوئی پرچہ روانہ کریں گے تو ہم کو ہر پرچہ پر ۳ر کے ٹکٹ لگانے پڑیں گے جو بہت زیادہ ہے۔ اس لئے اگر کسی صاحب کو کسی مہینہ کا پرچہ نہ ملے گا تو ہم اس کو آیندہ ماہ کے پرچے کے ساتھ مکرر بھیجدیں گے۔ ہاں اگر وہ جلد چاہیں گے تو بیرنگ بھی روانہ کرسکتے ہیں۔ (پاکستان بیرنگ نہیں بھیج سکتے)

۴- ہر خریدار کو میعاد خریداری ختم ہونے کی اطلاع صلیبی نشان بنا کر دیدی جاتی ہے اور اگلا پرچہ ذریعہ وی، پی روانہ کیا جاتا ہے (اگر کسی کا چندہ ذریعہ منی آرڈر وصول نہ ہو)

۵- پاکستان چونکہ وی، پی نہیں جاسکتا اس لئے ہم کو مجبوراً پرچہ روک لینا پڑتا ہے جب تک ان کا چندہ وصول نہ ہوجائے۔

۶- چونکہ سالنامہ بغیر رجسٹری کے اکثر گم ہوجاتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ تمام خریداروں کو سالنامہ ذریعہ رجسٹری روانہ کیا جائے، اسلئے ہندوستان کے خریداروں کے لئے اب سالانہ چندہ نو روپئے ہوگا جس میں ۸ر مصارف رجسٹری سالنامہ بھی شامل ہیں۔ وی، پی بھیجنے کی صورت میں وی، پی کے مصارف ۵۶ پیسے اور بڑھ جائیں گے اس لئے مناسب یہی ہے کہ جن حضرات کا چندہ ختم ہوجائے وہ نو روپئے ذریعہ منی آرڈر بھیجدیں۔

۷- خریدارانِ پاکستان اپنا چندہ ذیل کے پتہ پر ذریعہ منی آرڈر روانہ فرماکر رسید ڈاک خانہ براہ راست ہم کو لکھنؤ کے پتہ سے بھیجدیں۔

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی - ۱۰۵ - گارڈن ویسٹ کراچی

۸- خط و کتابت میں ہر خریدار کو اپنا نمبر خریداری ضرور لکھنا چاہئے، جو ہر مہینے پتہ کی چٹ پر بائیں طرف درج ہوتا ہے۔

منیجر نگار لکھنؤ